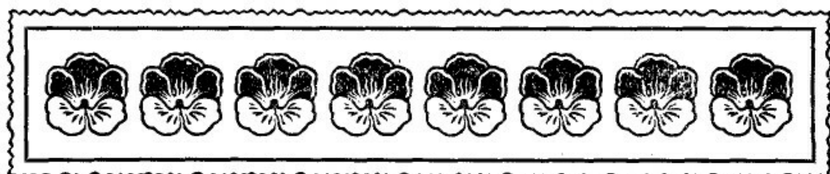


# Isusovo Uskrsnuće.

Piše **O. Petar Grabić,** franjevac.

(Svršetak.)

Pošto smo prilično na dugačko filozofski nazor modernih mislilaca izložili, preći ćemo na kritično povjesno polje, pak ćemo vidjeti, da li je ta kritika nadahnuta već ustaljenim predrasudama, ili je ona plod nepristranog prosuđivanja.

Prije nego li će Le Roy zaći u samo kritično promatranje Isusova uskrsnuća, izrazuje on svoje veliko začuđenje nad pisanjem današnjih apologeta. On se čudi, što ovi onako na običan način uzimlju Isusovo uskrsnuće. Nikako im ne odobrava, što hoće da dokažu, kao da je Isus uzeo svoje umrlo tijelo. On tako uskrsnuće ne shvaća, već na istaknuti način.

Već sama ova pretpostavka, da Isus nije uskrsnuo niti mogao uskrsnuti na način, kako to apologete tumače, odveć je za jednog nepristrana, objektivna kritičara sumnjiva. Zašto baš kao uvod kritičnom rasuđivanju stavljati takove misli, koje mogu zastrt pravi pogled u povjesne događaje? Je li to kritično u prosuđivanju nekog događaja odmah ga zaradi nekih filozofskih razloga a priori nijekati? Naše je stalno uvjerenje, da se jedan kritičar ne smije na ovaj način ponašati. On treba da bude nepristran. Jedino mu nepristranost može donijeti ono, za čim ide, t. j. povjesnu istinu; dosta je, da jê a priori niti niječe niti već unaprijed na nju pristaje. Dosta mu je, da hladno sa svom znanstvenom spremom prouči dokaze, koje mu nije prosto za volju bilo koga iskrivljivati. Kad je jedan kritičar sve dokaze proučio, kakav mu mora da bude zaključak? On ne smije da bude nadahnut već unaprijed stvorenim predrasudama, nego u sve i posve treba da se na dokazima oslanja. Makar zaključak bio i proti našem

osobnom uvjerenju, ne smijemo da ga odbijemo. Jednom kritičaru nada sve mora da pred očima lebdi istina.

Još je gore, što Le Roy hoće da dovede apologetu u sukob sa istim njegovim vjerovanjem. On barem neupravno uči, da vjera nipošto ne odobrava stanovišta katoličkog apologete. Sama ona ne naučaje, da je Isus sa svojim pravim tijelom uskrsnuo. A gdje su dokazi?

## 17. Sveti Toma i Uskrsnuće Isusovo.

U svom kritičnom ispitivanju navodi Le Roy samoga sv. Tomu za dokaz svoje tvrdnje, i to u toj tobože namjeri, da katoličkog apologetu poništi samim auktoritetom sv. Tome.

Anđeoskog naučitelja, rekoh, navodi on i na ove se njegove riječi sa osobitom nasladom oslanja. „Ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat".

Iz ovih samo riječi hoće Le Roy da dokaže, kako se uopće Isus nije ni mogao u pojavnom svijetu ukazat, dosljedno nije barem objektivno istinito ono, što se kod Evanđelista o njegovim prikazanjima pripovijeda.

Ako uzmemo one riječi i same po sebi, otcijepljene od konteksta, ipak je zaključak modernog pisca mnogo širi nego li je pretpostavka, koju je uzeo iz djela velikog Tome. Riječi same po sebi ništa drugo ne znače, nego da Isus nije uskrsnuo onakim životom, kakav je prije (smrti) imao. Slijedi li iz one stavke, da njegovo uskrsnuće ne spada na ovaj pojavni svijet, da se uopće na vidljivi način nije mogao učenicima ni pokazat? Barem za nas to nipošto ne izbija.

Ako uzmemo sam kontekst, taj nemilice ruši piščevu tvrdnju. No čujmo, što naš naučitelj kaže: „Ad veritatem autem resurrectionis manifestandam sufficit, quod pluries eis (apostolis) apparuit, et cum eis familiariter est locutus, et comedit et bibit, et se eis palpandum praebuit. Ad gloriam autem resurgentis manifestandam noluit continue conversari cum eis, sicut prius fecerat, (nastavlja riječi već navedene) ne videretur ad talem vitam resurrexisse, qualem prius habuerat".[1]

Ne znamo, po kojim se je hermeneutičnim zakonima usudio Le Roy ne samo ustvrditi nešto, što je skroz protiv smisla sv.

---

[1] S. Thomas, Summa theol. p. 3, q. 55, ar. 3.

Tome, nego je i samu izreku prekinuo, velikim je početnim slovom započeo, samo da s auktoritetom dokaže svoju apriorističnu tvrdnju o nemogućnosti uskrsnuća. Ako ovo nije krivotvorba smisla i riječi, tad mi uopće ne znamo, što znači falsifikat.

Tko djela sv. Tome poznaje, začudit će se, kad čuje, da Le Roy istog sv. Tomu na toliko mjesta uzimlje za potvrdu svoje nauke. Tä ako je ijednog katoličkog pisca nejasna nauka o Isusovu Uskrsnuću, to se ne može reći o glavnom naučitelju i predstavniku katoličke nauke. Ako se je Francuz usudio na onaj način tumačiti riječi sv. Tome, nikakvo čudo, da je iskrivio cijelu kršćansku predaju pa učenom svijetu doviknuo : takova je prava nauka predaje (Tel est bien en effet l' ensegnement authentique de la tradition). Hoće li mu pak učeni svijet povjerovat? Držimo, da ne će. Ta nek usporedi samo gore navedeni primjer o anđeoskom naučitelju, pak će se uvjerit, kakve su kritične vrijednosti njegove tvrdnje.

Ne ćemo se osvrtat, čije je stanovište bolje ili katoličko ili moderno. Ali radi znanstvene nepristranosti imamo barem toliko prava, da kao ljudi nepristrani tražimo, da se ničije misli drukčije ne tumače, nego u svom zakonitom naravnom shvaćanju.

## 18. Uskrsnuće se ruši.

U svom kritičnom promatranju upozoruje nas Le Roy, da Isus u svom slavnom tijelu nije mogao biti predmetom pojavnog opažanja, a evo kako to dokazuje. Dopustivši za čas — kaže on — vjerodostojnost novozavjetnih dokaza, što opažamo? Prije svega vidimo, da se Isus na mahove ukaziva. Čas se ukaže, a čas opet iščezne. Sad se ukaziva jednome, a sad opet drugome. Razgovara se s učenicima, a oni ga ne raspoznavaju. Ukaziva se, čuju mu glas, ali ga ne vide.

Ovo su razlozi, radi kojih Le Roy ne vjeruje u pojavnu stranu Isusova uskrsnuća. Je li on imao pravo, da ovaj zaključak izvede? Je li se on u svojoj rasudbi ponio kao nepristran kritičar? Nemojmo na prečac odgovoriti. Promislimo malo! Zavirimo malo dublje u same te događaje, koje nam novozavjetni pisci pripovijedaju. Što opažamo u opisu? Bez svake sumnje mi tu vidimo nešto nenaravna, neobična, što se često ne događa. Ovo je činjenica, koju nitko ne može poreći. Promotrimo li pojave bilo kojega posmrtnog čovjeka, one se našim očima

čudnim ukazuju. Ovo opažamo, ako uzmemo samo pojavljivanje. Ono nam se pak još zamjernijim čini, kad razmatramo način, kako su se te pojave dogodile. Opažamo, da Isusa ne priječe ni zatvorena vrata. Vidimo, da ga učenici na prvi mah ne raspoznaju. Čitamo, da mu glas čuju, a njega ne vide.

Tko ne će reći, da je sve ovo za naravna čovjeka neshvatljivo? No dok ovo dragovoljno dopuštamo, ipak bismo željeli, da čitaoci bolje zavire u Le Roy-ov zaključak, i da vide, je li u skladu sa pravilima zdravog rasuđivanja? Naše je uvjerenje da nije, a evo zašto?

Kako smo rekli, pojava je Isusova čudesna, izvanredna, nadnaravna. Ali iz ovog nipošto ne slijedi, da jê moramo zanijekati. Nije dopušteno radi toga, što nam je stvar nerazumljiva, nejasna, da samu stvar zaniječemo. Ne valja da već a priori držimo, da je nešto nemoguće, pa da po toj predrasudi sve rasuđujemo. Bila nam činjenica mrska ili mila, ako ima dokazâ za nju, moramo ju prigrlit. Le Roy osjeća veliku kritičnu poteškoću i u tom, što se Isus samo onima ukazivao, koji su vjerovali ili će vjerovat. Po ovom, rekao bih, da Le Roy hoće sve da vjeri pripiše. Ovaj smo nazor već gore pobili. No uza sve to nije istina, da se je Isus samo vjernicima ukazivao. Gdje je primjer sv. Pavla? Tä on nije onda vjerovao, kad ga je išao u njegovim pristašama progonit! Zašto prelazit preko nevjerovanog Tome? Ni on nije vjerovao! Le Roy će reći: vjerovao je! Gdje su dokazi? Naše je stanovište mnogo bolje i utvrđenije, nego li moderno. Mi imamo barem koji dokaz, a oni nikakav, pa kojim pravom mogu nam svoje mišljenje da namiću? Pa sve da se je Isus samo vjernicima ukazivao i nikomu drugomu, bi li zato kritika imala prava, da istinitost tih prikazivanja zabaci? Mislimo, da ne bi. Naša bi bila dužnost, da pomno promotrimo psihološko stanje svjedoka, pa da vidimo, jesu li bili normalni i zdrave pameti. Dopustimo i to, pa nevjerujmo nijednom svjedoku, makar nam se on najpametniji ukazivao. No ako nam to svjedoči ne samo jedan ili dva, nego na desetke i stotine svjedokâ, hoćemo li moći, kao razložiti kritičari da preko svih tih svjedoka mukom pređemo?

Mogao bi nam tkogod prigovoriti, da bismo imali pravo, kad bi ta pismena svjedočanstva bila vjerodostojna, ali nam se nameće pitanje, jesu li vjerodostojna? Umjestan prigovor, na koji ćemo poslije odgovorit. Sad samo to velimo, da nam valja do-

pustiti vjerodostojnost pismenih izjava, kako je to sam Le Roy za čas dopustio. Opetujemo, da vjera kao takva nije mogla proizvesti — barem kod onolikog broja — Isusova Uskrsnuća. Kad bi to bio upliv vjere, zašto se ne bi i poslije 40 dana te pojave opetovale? Ta i poslije su vjerovali! Čudno je, ako tu nije bilo ništa stvarna, kako se nijedan nije opametio i svoje umišljenosti otresao? Tä i danas kršćani vjeruju u Isusa i njegovo uskrsnuće, ali nipošto ta vjera ne čini, da ga kršćani u svojem vjerovanju uskrsnutim gledaju.

Francuski kritičar misli, da je već pobio samo stvarno pojavno uskrsnuće sa onim, što je gore iznio iz svetog Pisma. No da još bolje potkrijepi svoje mnijenje, ide dalje te svoja kritična opažanja opet zaključuje na temelju svojih filosofskih pretpostavaka.

Kaže, da Isus nije na pojavni način fizično uskrsnuo, a evo zašto. Slavno tijelo, kako ga novozavjetni pisci opisuju i kako ga cijela kršćanska tradicija uzimlje, nije nešto naravno, nego skroz nadnaravno. Francuz je uvjeren, da je samo ovo pojimanje dostatno da obori staru pojavnu teoriju i da Isusovu uskrsnuću dade drugo značenje. On kaže, da se naravno i nadnaravno isključuju. Gdje je jedno, ne može da bude drugo. Ako je tijelo nadnaravno, tad ga ne možemo naravno vidjeti. A zašto to? Evo razloga, na koji se Le Roy oslanja i koji on nepobitnim drži. Svako naravno tijelo mora da ima nužnih sveza sa ostalim naravnim tjelesima. Ne samo to, nego pojedina tjelesa ne sačinjavaju nikakve zasebnosti, nego su samo odraz cijelog svemira. Drugim riječima nikakvo se tijelo ne da vidjeti, ako se naravno ne može protumačiti i očito dokazati njegov nužni odnošaj sa cijelim pojavnim svijetom. Tko ne vidi, da i ovdje prevladava dinamični dogmatizam? Jedan kritičar ne smije da zaključi nemogućnost činjenice, ako se naravno ne može da protumači. Sve treba u spoju sa pojavnom naravi protumačiti. Ako se ne može tako, onda je odbaci. Nama se čini, da bi se kritičar imao ovako ponašati. Ako su stalna svjedočanstva, priznaj činjenicu. Ne možeš li je naravno protumačiti, ako želiš napredovat u poznanju, ispitivaj dublje njezine uzroke. Nije li ti drago ni to, činjenicu priznaj te izjavi, da ti je njezino tumačenje zagonetno. Nije kritično radi naravnih razloga nijekati činjenicu, a zanijekajući nju povrijeđivat iste zakone naravi o svjedočanstvu u zdravoj kritici.

## 19. Dvije struje.

U modernoj kritici, koju Le Roy kao njezin vjeran zastupnik iznosi, treba da pripazimo na nešto, što je odveć nužno za pravo poznanje novozavjetnih, pa i starih knjiga. Kod novozavjetnih pisaca, pa bili oni koji mu drago, opažamo dvije struje ili bolje poteze dviju težnja. Nema sumnje, da se u svetim knjigama dosta toga opaža, što na sebi nosi obilježje povjesti. Ne možemo zanijekat, da su svete knjige ostale izvan svakog povjesnog utjecaja. Povijest nije bila izvan savjesti dotičnih pisaca. No dok ovo Le Roy priznaje, iznosi nešto drugo, što je odveć znamenito za kritično proučavanje novozavjetnih dokumenata. Uz povjesnu stranu opažamo i bogoslovnu težnju. No kako se u svetim knjigama ove dvije struje jedna prama drugoj imadu? Idu li one složno i uporedo, tako da se nikakva protimba između njih ne opaža? Na ovo nam moderna kritika niječno odgovara. Ona hoće, da sve ono, što se na prvi mah povjesnim ukazuje, protumači na način, kao da tu nema ništa povjesnog. Po njihovoj nauci novozavjetni su pisci sve to napisali pod uplivom nekih teoloških predrasuda. Oni su sve žrtvovali ovoj svojoj bogoslovnoj težnji. Na povijest se nijesu obazirali, ili ako su se na nju i osvrtali, to nijesu činili radi same povjesne istine kao takove, nego u odnosu prama svom već točno određenom bogoslovnom stanovištu.

Moderni kritičar Le Roy navodi slijedeći primjer, koji bi imao da osvijetli gore istaknutu nauku. Le Roy uzimlje baš glavom sv. Pavla, da s njim samim dokaže, kako je protimba između povjesne istine u prostom i običnom smislu uzete i one bogoslovne. U tu je svrhu odabrao riječi Apostolove, koje se nalaze u I. Kor. XV. 4. a one glase ovako... resurrexit tertia die secundum scripturas = uskrsnu treći dan kako je pisano. Iz ovih posljednjih riječi hoće kritičar da dokaže, da Pavao ne napire toliko na samu činjenicu uskrsnuća, nego da mu je glavna svrha ta, kako će dokazati svoje religiozno stanovište. U starom zavjetu bilo je prorokovano o Isusovu uskrsnuću. Sv. Pavao bio je prožet ovom religioznom idejom, koju je baštinio od svojih pređa. U njegovoj teologiji proročanstva su se imala ispuniti u Isusu. Apostol zaokupljen ovim mislima sve što je nalazio — barem po njegovu mišljenju — proročanskoga, sve je to vidio u svom religioznom zanosu kod

Isusa ostvareno. Kad piše o Kristu, obazire se na stari zavjet, pa u njemu sva stara proročanstva gleda kao utjelovljena. Opaža, da su stari svetopisci prorekli uskrsnuće. On ga Isusu pripisuje: tertia die resurrexit s e c u n d u m s c r i p t u r a s. Očito je iz posljednjih riječi, da Pavlu nije bilo stalo do pojavnog uskrsnuća, nego do toga, kako će dokazati već svoje začeto religiozno uvjerenje.[1]

Nema sumnje, ako tko hladnokrvno, trijezno pročita ovaj kritični nazor, da će mu imat i sa kritičnog stanovišta dosta toga zapazit. Prije svega što nam te riječi znače? Po našem sudu ništa drugo nego da je uskrsnuo treći dan kako je pisano. Kako je mogao Le Roy iz gornjih riječi doć do istaknutog nauka? Tvrdo smo osvjedočeni, da on nije mogao na onako samovoljan način ni po kakvom hermeneutičnom pravilu zaključivat. Ako on nije mogao doć po gore navedenim riječima do svoje teorije, mogao bi tko reći, da su mu te riječi služile kao odraz cijele misli Apostolove. Pa to je upravo ono, što smo mi tražili, ali nam je trud ostao uzaludan. Mislili smo, ako i ne nalazimo u istaknutim riječima na prvi mah nikakve podloge za moderni zaključak, valjda ćemo ga naći u drugim poslanicama sv. Pavla. Pomno smo ih pročitali, pa evo do kojeg smo rezultata došli.

Kod sv. Pavla kao i kod drugih novozavjetnih pisaca bez sumnje opažamo dvije struje, kako je to isti Le Roy istaknuo. Mi vidimo, da novozavjetni pisci uopće, a sv. Pavao napose uzimlju činjenice, kao n. pr. život, čudesna djela, muku, smrt, uskrsnuće Isusovo u potvrdu svog religioznog uvjerenja. Oni navode čudesa Isusova za potvrdu, da je on pravi Mesija. Pozivlju se na njegovu smrt, koja je išla za tim da utvrdi dogmat o otkupljenju svijeta. Navađaju njegovo uskrsnuće da utvrde svoje vjerovanje. Tko u ovom ne vidi, da u novozavjetnim knjigama opažamo dvije vrsti činjenica? Jedne imadu povjesni značaj: čudesa, muka, smrt, uskrsnuće; dočim druge prikazuju religijozno stanovište: vjera, otkupljenje, oproštenje grijeha, mesijanstvo, Isusovo božanstvo itd. Uza sve to, što se s modernim istraživaocima u ovom slažemo, ipak se u našim daljnim izvodima od njih znatno razilazimo. Ne možemo nigdje opaziti, da

[1] Alfred Loisy, Simples Réflexions, Paris 1908., str. 81. „Elle (la croyance à la resurrection) résulta de la foi antecedente à Jesus — Messia; les visions des apôtres la provoquerent; ou en chercha la confirmation dans l' Ecriture, et on s' y affermit en la proclamant".

se novozavjetni pisci ne osvrću na pojavne činjenice kao takove ili ako se osvrću, da im ne daju nikakve važnosti, nego se samo s njima služe, kao sredstvom za opravdat svoje religiozno stanovište. Po samom kritičnom ispitivanju moderni nastoje, da vrhunaravne pojavne činjenice, koje kao takove nužno na povijest spadaju, po samim spisateljima novozavjetnih knjigâ zabace. Hoće da dokažu, da do povjesnih zgoda sastavljači novozavjetne literature nijesu ništa držali. Mi pak tvrdimo, da se u rečenoj književnosti nalaze prave povjesne činjenice kao n. pr. uskrsnuće, i da su se s njima Apostoli služili ne kao nečim umišljenim nego kao stvarnim dokazima za potvrdu religiozne nauke, koju im je Isus u baštinstvo ostavio. Religiozna strana sa povjesnom tako u skladu stoji, da barem nepristranim čitanjem nismo mogli opazit protudokaze, koji bi ovaj uzorni sklad poremetili.

Da ne ostanemo u općenitoj prikazbi, evo jednog dokaza, koji čitaocima na razmišljanje pružamo. Le Roy navodi dokaz, da dokaže nesklad između povjesti kao takove i Apostolove religije ili bolje neke teološke stalne svrhe. Taj znameniti dokaz, bio bi ovaj . . . resurrexit tertia die s e c u n d u m s c r i p t u r a s. Ove posljednje potcrtane riječi dostatne su, da moderni kritičar zaključi, da se Pavao nije toliko osvrtao na uskrsnuće kao zbiljni, povjesni, pojavni događaj, nego da mu je to služilo za pobudu njegova vjerskog osvjedočenja, è se starozavjetna proročanstva na Isusa odnose. Kako je ovaj nazor po psihologiji skroz neprotumačiv i kako li jadnu potvrdu to umišljeno sredstvo religioznim istinama pruža, o tom ne ćemo za sad raspravljati. Mi ćemo iznijeti tekst i kontekst, pa neka nepristrani kritičari vide, čije stanovište bolje odgovara misli Apostolovoj, da li naše ili moderno. Evo teksta i konteksta: I. Kor. gl. XV. *Tradidi enim vobis in primis quod et accepi: quoniam Christus mortuus est pro peccatis nostris secundum Scripturas; et quia sepultus est, et quia resurrexit tertia die secundum Scripturas; et quia visus et Cephae, et post hoc undecim; deinde visus est plusquam quingentis fratribus simul, ex quibus multi manent usque adhuc, quidam autem dormierunt; deinde visus est Jacobo deinde apostolis omnibus; novissime autem omnium tamquam abortivo, visus est et mihi.*"

Ako ovo ne dokazuje, da je sv. Pavao htio utvrditi i samu činjenicu uskrsnuća, u koliko je ona jedan pojavni događaj, tada mi izričito priznajemo, da ne znamo, kakve bi se vrsti dokaza

tražilo?! Mi ne možemo, da nazremo ni traga bilo kojoj nesuglasici između teologije našeg Apostola i njegova historičnog mišljenja.

Sklad, koji vlada između vjere i povijesti, zbilja je uzoran i jasno se iz gornjeg navoda razabire.[1]

## 20. Svjedočanstvo sv. Pavla.

Svjedočanstva sv. Pavla porazno su djelovala već u prošlosti na nekatoličke kritičare. On, koji je mrzio Isusa i njegovu nauku, na čudesan se način obraća i postaje gorljivi pristaša Kristova nauka. Mislili su protivnici, da će lako izbjeći snagi dokaza, koja im se suprotstavljala sa strane samih učenika; ali kad su nastupili dokazi Pavlovi, nijesu se mogli iz te neprilike izbaviti s jednostavnom izjavom, da je on kao njegov učenik iz ljubavi prama njemu pisao. Snagu Apostolovih dokaza i moderni osjećaju. Sva je sreća za njih, što u svom nepristranom, objektivnom prosuđivanju, slijede već zastarjele tako zvane kritične izlike. Vidi se, da su sasvijem lagodan izlaz našli. Nikakve poteškoće, pa kakve mu drago bile, njih ne mogu dovesti u nepriliku.

Kad im na drugi način ne uspijeva, tada da omalovaže razloge velikog Apostola nazivaju ga: malenim čovuljkom, nakaznim (contrefait), nerazumnim, živčanim, epileptičnim — u jednu riječ ludim.[2] I ako ga luđakom baš izričito, u koliko nam je poznato, ne nazivlju, ali u takovim ga bojama slikaju, da po njihovu uokvireni Pavao ima sve poteze luda čovjeka.

Vidi se, da su moderni kritici doskočiti. Ako se ne mogu iz neprilike kritikom izbaviti, tada sve ono, što im u glavu ne ide, pripisuju neuređenoj mašti spisatelja.

Koji je razlog njihove taktike? — Najjednostavniji. Gotovo nijednom između kritičara ne bi palo na pamet, da piscima novo-zavjetnih knjigâ udare žig živčanih stranputicâ, da nije čudesâ, koje oni pripovijedaju. Može li biti to razlog jednom objektivnom kritičaru, da se onako prama piscima ponaša, neka

[1] Loisy, Aut. d' un p. livre, str. 120. „La prédication apostolique n' insistait pas sur les circonstances de cette résurrection mais sur l' existence du Ressuscité."

[2] Le Roy, str. 220. . . . „il était petit, contrefait, mal développé; il avait mauvais yeux; ses discours et sa conduit avant et apres sa conversion trahissent un état de surexcitation violente; etc."

sude zdravi čitatelji. Ako su oni bili ljudi, koji su imali svi obilježja mahnitosti, pa čemu onda u onom, što je naravno, pripisati im povjesnu vrijednost, a u onom, što nadilazi moć naravnu, sasvijem je zabacivati. Ako su oni bili sinovi patološkog carstva, tada za jednog povjesničara njihovi spisi ne bi mogli imati nikakve vrijednosti. Sve ono pisanih dokumenata moglo bi jedino spadati na povjest patologije, iz koje bi samo psihiatra mogao štogod naučiti.

Za jednog je kritičara nerazumljivo, zašto Loisy, uza sve to što priznaje sinoptičnim evanđeljima povjesnu vrijednost, ipak sve ono, što ima vrhunaravno obilježje, nemilosno iz carstva prave povjesti briše. Jedini mu je razlog, što se to naravnim putem ne da protumačiti. Je li to za jednog kritičara dostatan razlog, da zaniječe autentičnost onim dokazima, što je on osvjedočen o nemogućnosti vrhunaravnog reda?[1]

Pošto smo učinili ovu opasku općenite naravi, koja nam se nužnom ukazivala, prijeđimo sada na slučaj sv. Pavla.

Kako moderni tumače Pavlovo viđenje na putu u Damask? Oni kažu, da je Pavao, i ako je išao progoniti kršćane, bio osvojen od Isusa i njegovih učenikâ. On je čuo govoriti o Isusu i prvim kršćanima. Zanimalo ga je ono, što se je na njih odnosilo. Ovo je bio početak Pavlova vjerovanja.

Sjeme, koje je bilo bačeno u Apostolovu svijest, nije odmah ploda dalo. Vjera je u njegovu sopstvu bila, ali se nije očitom pokazivala. Međuto ona je kod Saula dnevno napredovala. No je li apostol bio sebi svijestan onoga, što se u njegovoj nutrini događalo? Na ovo pitanje moderni niječno odvraćaju. On ništa nije znao, što se u njemu zbiva. Ali uza sve njegovo neznanje, vjera se je u njemu besvijesno razvijala. Ona je sama pripravljala onaj čas, u kojem je i sam Saul morao doći do svijesnog, kršćanskog osvjedočenja. Preokret iz nesvijesnog u svijesno stanje proizveo je nenadni događaj, koji ga je zatekao na putu u Damask. Ovom prilikom događa se preokret u Pavlovoj vjeri. Ono što je prvo neznajući, besvijesno vjerovao, sada mu se ta ista vjera u očitim i jasnim potezima ukazuje.

Ovo nam se mišljenje namiče u ime povjesne kritike. Stara se kršćanska nauka o čudesnom događaju zabacuje, a ova se

[1] Al. Loisy, Autour d' un petit livre, Paris 1903. „Sur la critique des évangiles“, str. 61. slij.

savremenom čovjeku u ime znanosti i napretka nalaže. No da vidimo, može li se jednom kritičaru ovo mišljenje nametnuti.

Pavao je živio već otrag dvadeset vijekova. On nije bio podvrgnut nikakvom stručnom, psihološkom motrenju. Loisy i Le Roy sjegurno nijesu mogli analizi podvrgnuti njegove ni fizične, ni psihične sklonosti. Jedino, što se o tom čovjeku znade, jest to, što su nam pisci novo-zavjetni o njemu ostavili i ono, što je sam o sebi pisao. Ovo su jedini dokumenti, na koja treba da se kritičar osvrće. Ništa apriorna ne smije da se njegovu duhu nameće.

Koje nam dokaze Le Roy navodi u potvrdu Pavlova besvijesnog vjerovanja? — Ima li za to dokaza, bilo iz novozavjetnih knjiga, bilo iz onoga, što nam je sam Apostol ostavio? Sjegurno da tamo dokazâ nema, pa ih za to modernist tamo nije ni tražio. Uza sve to ipak hoće, da nam iznešeni nazor kategorično nametne! U ime česa? Jer to hoće razvoj savremene, religiozne misli. Jadnog li razloga, u kojemu nijedan razuman čovjek razloga vidjeti ne može! Je li za nepristranog kritičara vjerojatno, da jedan pa i najpronicaviji duh može ustvrditi ono, što se u razmaku od malne 2000 godina u besvijesnom stanju jednog čovjeka događalo?! Ako ni sv. Pavao nije znao za ono, što se u njemu zbivalo, kako to sami moderni kritičari priznaju, kako da to znadu oni, koje toliki vijekovi od Apostola rastavljaju?

Zašto ne priznaju vjerodostojnost onom događaju, koji se je zbio na putu u Damask? Zašto ne će da vjeruju samom sv. Pavlu, kada on na toliko mjestâ spominje čudesno Isusovo ukazanje? Jedini razlog je taj, jer ne će da priznadu mogućnost čuda. Vrhunaravni upliv treba iz povijesti po što po to odstraniti. Ova se predrasuda nepristranom kritičaru ne smije da nametne. Jedino radi te predrasude dolaziti do onako čudnih, nenaravnih, ničim dokazanih tumačenja, kritika doista ne može da odobri.

Čudesna je činjenica uzrokom da su Apostola strpali među nevropatične ljude. Ako čovjek samo malo zaroni u nevropatičnu narav, opaziti će, da se kod Apostola nije nalazila barem u onoj mjeri živčana bolest, tako da bi ono, što nije stvarno, kao stvarno uzimao. Ako je Apostol u svojoj živčanosti tek umislio, da mu se je Isus ukazao, kako to da mu se ova utvara nigda u životu nije opetovala? Ako je njega živčani napadaj u onaj čas spopao,

zašto su isti njegovi pratioci glas zamijetili?[1] Da je Pavao bio podat živčanoj bolesti ili bolje ludilu, skroz bi nevjerojatno bilo, da se njegovoj mašti ne bi Isus češće u životu ukazivao? Moglo bi se reći, da je Pavao poslije puta u Damask potpuno ozdravio, pa da nije bio podvrgnut onako bolesnim utiscima. Obično pak, kad čeljade ozdravi, sjeća se, da je ono samo utvara bila, što je u bolesnom stanju stvarnošću držao. Tajna je pak, kako se Pavao nigda nije sjetio, da je ono viđenje pukom utvarom bilo?

Dobro kaže pronicavi Ladenze: Ova je obmana (hallucination) tako nenaravna, kao i kritika, koja joj se utječe; kritika, koja ne zaslužuje niti povjesnog imena, jer sve radi proti tekstu i izvan njega.[2]

## 21. Vjerska omamica.

Rek'bi da su sami moderni kritičari upoznali slabu stranu halucinativnog tumačenja, pa mu ni isti oni ne daju tolike važnosti. Uza sve to ipak gledaju, da gornji nazor zadrže. Da im to kod učenog svijeta uspije, u drugom nam svijetlu prikazuju omamicu, nego li je svako normalno čeljade na prvi mah shvaća.

Priznaju, da vjerska halucinacija nije ona obična, kako se je poimlje. Zašto pak nije, sam Le Roy nam razlaže. On tvrdi, da je nemoguće, da jedna puka omamica donese toliko blagoslovljena ploda u ćudorednoj obnovi. Da je vjera u Isusovo uskrsnuće bila samo obična halucinacija, ona bi se već davno u prošlosti izgubila. Ne bi imala tolike životne snage, da prehranjuje duhove kroz toliko stotina godina. Prosta omamica ne može da išta trajna izvede. Ovo vrijedi za običnu halucinaciju. Pita francuski modernist, može li se ovo ustvrditi o vjeri u uskrsnuće? Ova je omamica sasvijem drugom stazom krenula. Ona je svojom životnom snagom neizmjeran život probudila, kakvog povijest ne pamti. Na uskrsnuće se je kroz sve vije-

---

[1] Lijepo ovu misao razlaže Ludovico Macinai u djelu: „Uomini e Spiriti i capi saldi", Roma 1906. Zaslužuje, da je u izvorniku prenesemo. „Ora per ritenere che costoro (quelli della scorta) fossero allucinati è zimbello di un' allusione, bisognerebbe ammettere che i loro cervelli avessero un' eguaglianza perfetissima di condizioni anatomiche, fisiologiche è patologiche, ciò che la scienza nega che possa avvenire, e se avvenisse, sarebbe per la natura un prodigio più grande dell' apparizione stessa."

[2] La Resurrection du Christ devant la critique contemporaine, P. Ladenze, izd. 3., str. 29.

kove na hiljade kritičara nabacivalo, ali su se sve njihove snage pri životnoj snazi ovog uvjerenja izgubile.[1] Uskrsnuće je toliko lovorikâ u vjekovitoj borbi pribralo, da je nemoguće ubrojiti ga među patološke halucinacije. Vjera je u uskrsnuće istinita i stvarna, jer da nije bila takova, davno bi kroz vremena podlegla. Ali ne u tom smislu istinita i stvarna, kao da se je to u pojmovnom svijetu dogodilo; nego u koliko se je to u besvijesnom stanju kršćanske svijesti začelo i za apostolskog vremena na svijetlu njihove savijesti očitom pokazalo. Na svršetku kritičar vapi: ako se hoće i unaprijed Isusovo uskrsnuće halucinacijom nazivat, neka se k tomu nadoda, da su to bile istinite omamice.

Kako je ovo razjašnjenje prisilno, svaki će kritičar već na prvi pogled lako opaziti. Mnogo je naravnije za zdravu pamet, da prizna doista čudesnu činjenicu uskrsnuća, pa da je ona onako zamjerne učinke proizvela; nego da onako doista u vjerskom pogledu čudesne uspjehe haluciniranom duhu kršćanâ pripisuje. Naravno mnogo je shvatljivije, da su se učenici za Isusom za to zanijeli i u njegov se nauk toliko zaljubili, da su smatrali istu smrt kao blagodat, samo neka je u potvrdu njegova nauka; razumljivije je, kažemo, da su se za njega poradi njegovih čudesnih djela zagrijali, nego li da su bez ikakva vanjskog utjecaja samom omamicom duha tako se za nj žrtvovali. Neka Le Roy pripisuje neku osobitu vrst halucinacije, koja nije bila u običnom značenju riječi kod prvih kršćanâ takova, ali ipak i ova vjerska omamica ostaje svedđerno u carstvu halucinacijâ. Omamica je onda, kad netko nešto stvarnim, pojavnim drži, što takovo nije. Apostoli su i prvi kršćani smatrali fizičnim Isusovo uskrsnuće, što u modernoj kritici nema smisla. Po ovom kršćani su držali nešto, čega nije bilo, bili su omamljeni. Može Le Roy reći, da ih je vjera dotlen zanijela, da je psihološka pojava Isusova uskrsnuća u njihovoj pameti bila jača i veća, nego li da im se je Isus pojavno ukazao. Ovako tumačenje pametna čovjeka ne zadovoljava. Takova vrst halucinacije imala bi obilježje skrajnijeg ludila, kakvom u cijeloj religijoznoj povjesti primjera ne bi bilo.

Kritičar traži dokaze. Moderna ih kritika ne pruža! Već ovo je dosta, da iznešena teorija izgubi svaku vrijednost pred zdravom, nepristranom kritikom.

---

[1] Loisy i Le Roy istu će sudbinu dočekati.

## 22. Moderni kritičari i sv. Pismo.

Modernim kritičarima još bi preostalo, da protumače ono, što su napose sva četiri evanđelista o Isusovu uskrsnuću napisali. Najnaravnije i najkritičnije tumačenje bez sumnje je to, da se prizna činjenica uskrsnuća. Jedino u ovoj hipotezi jasne su nam onako kategorične izjave evanđelistâ, očit nam je njihov zanos za naukom propetoga Nazarenca. Nikakve kritične poteškoće ne može da bude u tumačenju kršćanskog vjerovanja pogledom na Kristovo uskrsnuće. Zaniječe li se pak ova čudesna činjenica, tada nepristran kritičar mora da prizna hiljadu čudesa u kritici, a to jedino za to, da ne prizna ono, koje se je zbilja dogodilo.

Le Roy, koji na dugo i široko raspravlja o Isusovu uskrsnuću, nije mogao, a da se na pripovijedanje evanđelistâ ne osvrne. Premda su njihovi dokazi odveć znameniti, ipak im Le Roy u svojoj opširnoj raspravi relativno malu, gotovo nikakvu važnost daje. Mnoge druge tekste opširno razvija i gotovo postaje dosadan, i to takova mjesta, koja mogu imati tekar daljnu svezu sa našim pitanjem. Čitatelj videći, kako francuski modernist daje maha svom dosta okretnom peru u dokumentima sporedne vrijednosti, nada se već unaprijed, da će i kod evanđelistâ dosta se zadržati. Čitatelj ne malo ostaje začuđen, kad baš ob onom, što je za stvar najglavnije, tekar malo redaka nalazi. Ali u to malo redaka jasno se razabire apriorno, filozofsko stanovište, koje modernim kritičarom prevlađuje.

On kaže, da se kritičar prama evanđeljima ne smije na drugi način ponašati, nego kao i prama ostalim pisanim dokumentima. Povjesničar kao povjesničar treba da traži povjest objektivno, nepristrano i vjerno. Ovomu se ne bi imalo što zamjeriti, ali ćemo jasnoće radi ipak jednu primjedbu učiniti. Nije potreba da jedan kritičar, pa koji on bio, iđe s tom namjerom, da će u sv. Pismu naći vrhunaravni značaj, kao što nije dopušteno da iđe s tom nakanom, da će u sv. Pismu naći isključivo naravno obilježje. Dobro je, ne samo s vjerskog stanovišta, nego također i s kritičnog, što je slavno vladajući Pijo X. osudio nauku sadržanu pod 12. točkom dekreta *Lamentabili*. Sv. Otac osuđuje nauku, koja uči: „Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, inprimis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere

debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana." Ova je nauka s razlogom osuđena i radi toga, kako dobro opaža Dr. Fran Binički, što se u njoj vrhunaravni red smatra predrasudom i to jedino s toga razloga, jer moderni tvrde, da je vrhunaravno nemoguće. Dočim nam sama zdrava pamet kaže, da je vrhunaravni red moguć, jer opstoji biće, koje kud i kamo nadilazi naravne sile. S druge pak strane ova je točka odveć znamenita i za jednog kritičara, jer ga stavlja na pravu stazu kritike, to jest, kako kaže Dr. Binički, da svestrano upozna svoj predmet.[1] Nije dopušteno sv. Pismo tumačiti, kao jedan spis čisto ljudski — documentum mere humanum, — jer on nije takav. Ako pak nije spis čisto ljudski, tada ga je skroz nekritično na taj način razjašnjivati, kada se uopće na taj način ne da protumačiti. No da se bolje razumije ova točka, treba dobro znati, do kakvih je pogrešaka moderna racijonalistična kritika same katolike dovela (Loisy, Le Roy, Tyrrel, Minochi), tako da su zanijekali uopće svaku istinsku vrijednost svemu, što je čudesno u sv. Pismu. Pod izlikom tobože nepristranog proučavanja sasvim su zabacili ono, što je vrhunaravno, pa su upali u skrajnu pogrešku, da protumače po naravnim silama, ono, što se na taj način ne može da razjasni. Mislimo za sada ovu odluku, da sv. Otac nije imao druge nakane, nego da odbije onaj skrajni naturalizam u tumačenju sv. knjigâ, koji je koliko protivan religiji, toliko je jednako protivan zdravoj i nepristranoj, kritičnoj analizi. Ova odluka ide za tim, da kritiku svede na pravo stanovište. Ona ne nalaže kritičaru, da apriorno i bez ikakva razloga u sv. Pismu gleda sve kao vrhunaravno; zabranjuje pak, da se sv. Pismo uzimlje kao knjiga čisto naravna, jer takova nije. Dekret ide za tim, kako će kritičar ono, što je naravno po naravnu tumačiti, ono pak, što je vrhunaravno ovomu redu pripisati. Ne valja ni jedan ni drugi red žrtvovati, nego ih treba u sklad dovesti, jer jedan i drugi potječu od vrhovnog bića.

Kako gore spomenusmo, Le Roy slijedeći stope svog učitelja Loisy-a kaže, da se evanđelja imadu tumačiti, kao i ostali čisto ljudski spisi. Mi pak kažemo, da se evanđelja moraju tumačiti objektivno, nepristrano. Ovom svom načelu Le Roy je ostao vjeran, pa bez ikakva dokaza gradi svoju apriornu teoriju.

---

[1] „Vrhbosna", br. 7., god. 1909. „Novi silab Pape Pija X."

On kaže, da kod sinoptikâ moramo dvije vrsti dokazâ uzeti. Jedni su dokazi, koji kritičaru nikakve poteškoće ne prave, jer ih može sasvim lako u povjesnom značenju uzeti. Na pr. Isusovo pripovijedanje uzeto u općenitom značenju bez sumnje je za egzegetu pitanje, koje mu sa kritične strane ne stvara ni najmanje poteškoće. U modernoj kritici tomu je razlog jasan, jer pripovijedanje kao takovo nema nikakvog vrhunaravnog obilježja.

Kod sinoptikâ opažamo druge neke dokaze, koji ne imadu kritične, povjesne vrijednosti. U njihovim spisima opažamo neke čudesne činjenice n. pr. Isusova čudesa, u našem pak slučaju njegovo uskrsnuće. Kako pak ovo protumačiti? Nemoguće je to uzeti kao činjenicu povjesnog reda (apriorizam). Ovo je Papa osudio, jer subjektivno osvjedočenje o nemogućnosti čudesa ne smije nipošto nepristranu kritičaru biti razlogom, da ih i stvarno zaniječe. — Kako se pak ova mjesta kod sinoptikâ tumače? Našli su moderni kritičari doista nekritičan način, po komu ove poteškoće bezobzirno riješavaju. Loisy uči, a Le Roy ga slijedi, da evanđelja ne smijemo uzeti kao nešto izvan prve kršćanske predaje. Uopće govoreći u ovoj stavci nema ništa zla. No kako poimlje Loisy ovu predaju? On kaže, da ona nema za jednog kritičara povjesnog odnosa sa Isusom. Prva kršćanska predaja nije nikla na povjesnom tlu, nego ona ima svoju osobitu domainu. Ona je izraz vjere prvih kršćanâ, kojoj nije stalo za povjesne događaje. Kršćanska predaja, koja se sveđerno mijenja, u svom religioznom životu pripisuje Isusu čudesa, svoje teološke nazore, koji s povjesnim Isusom kao takovim nema nikakva ili odveć malog odnosa. Loisy se muči da dokaže, kako čudesa imadu smisla tekar onda, ako ih se uzme kao plod prve kršćanske vjerske predaje, koja jedino u vjeri kršćana opstoje; dočim ako ih se uzme u njihovom povjesnom značenju, tada nam toliko poteškoća stvaraju, da je nemoguće ih se izbaviti.[1]

Jedina podloga, na kojoj se gornja teorija osniva, jest skroz samovoljno skrojena. Gdje su kritični dokazi, koji moderni nazor uoblašćuje, da onako kategoričan sud o evanđeljima izriče? Pročitali smo glavna djela Loisy-ova, u kojima je u kratko svoja kritična iznašašća na javu iznio (L' évangile et l' église; Autour d' un petit livre; Simples reflexions). U svim se djelima odra-

[1] Alfred Loisy, L' évangile et l' église, izd. 4, 1908. „Les sources évangéliques“, str. 21.

žuje jedna misao, koja provire u svim radnjama posljednjeg vremena. Njegov se apriorizam sastoji u tomu, da pošto po to isključi vrhunaravni značaj u povjesnom kršćanstvu. Ovo je mjerilo njegove kritike. Kao pravi kritičar on bi tekar onda imao za to razloga, kad bi mu uspjelo da razumnom kritikom dokaže, kako sv. Pismo na sebi nema traga vrhunaravnom značaju, a ne da on sam po svojim individualnim nazorima i ondje zabacuje nadnaravni red, gdje ga samo sv. Pismo prirodnim tumačenjem iziskuje. Nipošto ne mislimo reći, da je sv. Pismo, bilo starog bilo novog zavjeta, knjiga sama po sebi jasna. Treba da imamo na pameti ono, što su već sv. Oci predvidjeli, da ona nije napisana neposredno za nas, nego posredno.

Pred očima moramo imati i to, da je biblija napisana prama kulturi svoga vremena, a nipošto prema kulturi XX. vijeka.[1] No uza sve poteškoće, koje nedvojbeno svaki egzegeta morao je da osjeti, ipak je jedno očito i stalno, da je sv. Pismo kao takovo protkano nitima vrhunaravnog reda. Nije kritično samo radi svog osobnog mišljenja nijekati neke vrhunaravne činjenice, n. pr. uskrsnuće, kada se u ostalim dijelovima sv. knjigâ vjerodostojnost priznaje. Nepristran kritičar ne vidi razloga, zašto se evanđelistima može vjerovati, kada opisuju muku i smrt Isusovu, a ne onda, kad nam pripovijedaju o njegovu uskrsnuću. Ako je samo čudesna činjenica dostatan razlog, da im se vjerodostojnost zaniječe, ili da se čudesa potonjim usnetačima (redacteurs) pripišu, tada oni imadu pravo; ali je uprav ovo, što bismo mi morali dokazati, a ne pretpostavljati.

Neka svaki čitatelj sam po sebi uzme sinoptično pripovijedanje, pa neka vidi, da li sama tekstualna kritika daje pravo Loisy-u, Le Roy-u i ostalima, da se to pripovijedanje ili kao umetnuto ili kao pod dojmom zagrijane vjere može razložito držati? Ovu misao ne ćemo daljnoj analizi podvrgnuti, jer smo se o tom već pri početku ovog poglavlja prilično na dugo pozabavili. Svakako p. n. g. čitateljima možemo kazati, da se ni Le Roy nije usudio, da nam konkretnim dokazima potkrijepi

[1] Kao lijepu uputu u shvaćanju smisla svetih knjigâ ne možemo a da našim čitateljima ne spomenemo brošuru veleuč. O. Urbane Talije, koja će mnogima bolju uputu dati, nego da se na mjesece muči sa velikim, opširnim djelima onakove vrsti. Brošuri je naslov: „Errores scientifici et historici“ u knjigama nadahnutim, i „citationes tacitae“. Preštampano iz „Katoličkog lista“. Dobiva se kod auktora u Dubrovniku.

svoje mišljenje. Ostaje samo pri pukoj tvrdnji, da onaj opis nije izražaj stvarnih događaja, nego da je upliv već usavršena vjerovanja.[1]

## 23. Geneza vjere u uskrsnuće.

Čini nam se suvišno, da naše čitatelje teretimo s toliko hipotezâ, koje su moderni izmislili jedino u tu svrhu, da ne priznadu autentičnost evanđelskim pripovijedanjima. Da su te hipoteze imalo vjerojatne, pa ma od koga one dolazile, mi bi im sjegurno zasluženu pažnju poklonuli; ali kada se one jedino za to množe, da se potamne i vjerodostojni dokazi, a to jedino u svrhu kojekakvog filozofskog osvjedočenja, tada bez sumnje nijedan kritičar ne smije da ih uvažava. Primjera radi spominjemo samo ovo mnijenje, o kojem Le Roy tvrdi, da se može dobro braniti.

On kaže, da je vjerojatno, da su sami neprijatelji Isusovi ukrali, ili na koji drugi način odnijeli njegovo tijelo, da ga poslije ne bi njegovi učenici i drugi mu sljedbenici mrtva u grobu štovali i na grob mu sveđerno hodočastili. Naravno da za potvrdu ovoga mišljenja sam Le Roy ne može da nam navede ma jedan pozitivan dokaz. Kad se potkrepa ne bi za tvrdnje zahtjevala, tada bi u znanstvenom svijetu bio mnogo uvaženiji onaj, koji se je sa zdravom pameti davno raskrstio, a koji bi istodobno znao dosta toga pričati, nego li čovjek, koji bi za svaku svoju tvrdnju stalnih dokazâ donosio.

Samo dvije opaske na iznešenu misao!

Kojemu će mnijenju čovjek zdravog, kritičnog suda prvenstvo priznat, da li onomu, koje mu se bez ikakva razloga nameće, ili onomu, kojemu su pozitivni razlozi pri ruci? Može li pristati nepristran kritičar na to: da se pozitivni dokazi jedino za to niječu, jer ne odgovaraju nazoru modernog vremena; dočim da se druga ničim neosnovana mišljenja jedino radi modernih zahtjeva izmišljaju? U slučaju sve kad bi hipoteza, za kojom se Le Roy zanosi, i istinita bila, začudan bi doista to bio pojav, tako da mu u cijeloj povjesti nema traga ni za lijek. Skroz je nepojmljivo, da se Židovi apostolima ne bi narugali, videći ih, da onako lakoumno pripovijedaju Isusovo uskrsnuće? Nevjerojatno je, da nigdje traga ne nalazimo prigodnom, ali i zasluženom sarkazmu protivnika Židova.

[1] Le Roy, o. c. str. 176.

Le Roy kaže, da se iznešena teorija može dobro braniti. Mi mislimo, da se ono može dobro braniti, što za se pozitivnih dokaza ima; ali u protivnom slučaju umišljenost je, koja takovim hipotezama onaku važnost može da daje.

Istina je, da su prvi apostoli vjerovali u Isusa. U nj su imali takovo pouzdanje, da su ga Mesijom smatrali. Njihova je duša prožeta tom mišlju, da je s Isusom živi Bog, koji će sve ono ostvariti, što je Isus obećao. Isusu će uspjeti, da pod Božjom zaštitom osnuje kraljevstvo, u kojemu će oni biti tako moćni i tako slavni, da će samu smrt nadvladati. Ovo stanje vjerskog zanešenja nije se moglo iz početka strogoj analizi podvrgnuti. Sami apostoli o tom stanju nijesu si bili svijesni. No premda svijetlo samosvijesti nije pronicalo ovog duševnog pojava, ipak je ova pojava u njima živjela. Ona je bila jedna moć, koja je tek poslije imala da sve ono na svijetlu svijesnosti pokaže, što se je otprije u njoj krilo. Prvo nesvijesno duševno stanje bilo je kao sjeme, koje se je moralo da razvije, e da tako plod religijoznog bogatstva čovječanstvu donese. Da konačnu pobjedu izvojšti, morala je besvijesna vjera dosta poteškoća da prebrdi. Ona se borila u početku kršćanstva, pa se i danas bori, e da dođe do svog potpunog razvoja, do koga ni dandanas nije doprla[1]. Vjera bilo u svijesnom bilo u nesvijesnom stanju nije drugo nego sila, moć, energija, koja se sveđerno razvija, a nikad do svog potpunog razvoja ne dolazi (religijozni dinamizam). U svom razvoju ona mora da se neprestano bori sa raznim zaprekama, koje se konačno pred silom vjerovanja uklanjaju. Između najvećih zaprekâ, koje je prva vjera morala da predobije, jest bez sumnje Isusova sramotna smrt na križu. S Isusovom smrti apostoli su došli u veliku kušnju. Ta ona je sama, po ljudsku govoreći, bila dostatna, da s vjerom apostola potrese. No uza sve ove neprilike vjera je slavodobiće slavila. Ona je tražila način, kako će i ovu tešku kušnju prebrditi. Imali su apostoli bogato skladište, kojega im je vjera pružala. Samo se htjela okretna ruka, koja će oružje znati izabrati, pa je pobjeda

[1] (Loisy, Autour, d' un petit livre) str. 119. „Pour l' historien, le travail de la tradition chrétienne fait suite à celui des écrivains du Nouveau Testament. Le tout représente comme un effort continu de foi pour saisir plus parfaitement un objet qui la dépasse. Cet effort ne va pas sans tâtonnements; il n' atteint pas du premier coup son terme définitif; on peut même dire, en un sens, qu' il ne l' a pas encore atteint aujourd' hui . . .

*

na strani apostolâ. I zbilja, vjera je dala apostolima moćno sredstvo, da ih izvede iz neprilike, u koju su prigodom sramotne Isusove smrti na križu upali, a to je bilo uskrsnuće. Misao Isusova uskrsnuća nije odmah došla do konačne pobjede. Ona se je malo po malo razvijala. Svakim je danom u savijesti kršćana, napredovala, dok se toliko nije ojačala, da ju već nitko nije mogao iz srca vjernikâ iščupati.[1]

Evo na koji nam način moderni hoće da protumače vjeru u Isusovo uskrsnuće. Sve ono, što evanđeliste pripovijedaju o njegovu uskrsnuću, to nema povjesnog značaja. Ono je samo odraz njihova vjerovanja bez ikakvoga stvarnoga odnosa na povjesne događaje.

Na čemu pak moderni osnivaju gornju teoriju? Možemo ustvrditi bez bojazni, da će nas itko živ pobiti, da za to stvarnih dokaza u sv. Pismu ne nahode. Neka čitaoc do potrebe i opet pročita ono, što smo rekli o dinamičnom monizmu kao filozofiji, pa će bez svake sumnje jasno razabrati njezin upliv na ove tako zvane kritičke tvrdnje.

Njihova je tvrdnja i s druge strane puna protivurječja. Čitatelj je opazio, kako oni kategorično opisuju postanak Isusova uskrsnuća. Kažu, da uskrsnuće ne spada u područje povjesti i običnog znanja. Spominju nam, da je ono stvar vjerovanja. Začudno pak, kako nam onako kao povjesničari mogu opisivati jednu pojavu, koja na njih ne spada!? Sami kažu, da o tom povjest kao takova ne može ništa da znade (quelque chose que l' histoire seule ne saurait definir). Nedosljedno je onda u povjesnoj kritici onako stvar na dugo i široko opisivati, tako da se neupućenom čini, kao da moderni očima gledaju čudni razvoj psiholoških religijoznih istina. Dapače sâmi nam kažu: takav se postanak vjere u Isusovo uskrsnuće ukazuje jednom povjesničaru! Kako će mu se ukazati, kad povjesničar kao takov nema očiju, kojima da zamjeti sebi nepristupačnu religijoznu pojavu!? Je li dakle logično, kad tvrde: „Telle apparait aux yeux de l' historien l' oeuvre accomplie par la genèse de la foi à la résurrection“ ...?[2].

[1] Loisy, l. c., str. 120. „Chaque étape de la foi est comme une épreuve et un obstacle qu' elle surmonte par la force divine de son principe interieur.

La première de ces épreuves, on peut bien le dire, fut la mort ignominieuse de Jésus. Elle fut surmontée par la foi à la resurrection.

[2] Le Roy, l. c. str. 225—226.

Le Roy se izraziva s Renanom[1], koji je htio da pomoću halucinacije protumači vjeru u Isusovo uskrsnuće. U ovomu modernist ima razlog, ali scijenimo, da će se i njemu nedaleka budućnost jednako osvetiti. I oni će uvidjeti, koje sada valjda časoviti zanos za savremenošću veže uz misao, koju Le Roy u ime naprednog modernog naraštaja zastupa. Moderni će se s vremenom i sami osvjedočiti, da dinamična moderna religija nije kadra da razvije bogatstvo religijoznog života, koje dandanas svakom obećaje.

## 24. Pabirci iz novije biblične povjesti.

Svaki je katolički kritičar sa zebnjom pratio onu žestoku borbu, koja se je prošlog stoljeća o evanđeljima vodila. I ako je nepokolebivo vjerovao, da ne može biti opreke između vjere i prave kritike, ipak su se mnogi pokazivali malodušni pred udarcima modernih napadaja. Borba, koju su katoličkim kritičarima bili navijestili, bila je bez sumnje strašna. Ona je bila tim strašnija, što se je pod vidom prave znanosti razvijala. Slobodno ispitivanje, kojim su se racijonaliste ponosili, na mnoge je neodoljivom snagom djelovalo. Sloboda, pod čijim su se barjakom svakakva zlodjela na socijalnom polju počinjala, ova ista služila je protivnicima da i u evanđelskoj kritici ropske nazore uvedu. Oluja, koja je prošlog stoljeća bjesnila, već se gotovo slegla. Sad sami protivnici vide, da je katolička kritika na mnogo tvrđem temelju osnovana nego li toliki njihovi nazori, koji dnevno jedan za drugim izumiru.

Već početkom prošloga vijeka na vidiku je Heidelberška škola, koja svu svoju snagu razvija, e da u učenom svijetu pokopa ugled stare katoličke škole. Istina Gottlob Paulus slaže se u kronologiji sa katoličkom naukom, ali svojim filološko-psihološkim tumačenjem ruši ono, što sv. evanđelja sadrže. Njegovi su nazori izbili u knjizi „Exeg. Handbuch über die drei ersten Evangelien". On kaže, da je u evanđelju sve istinito, ali pod

---

[1] Le Roy, l. c. str. 119. Značajno je, kako oštrim riječima Le Roy Renana osuđuje, premda ga s njim dosta uski vez spaja. „Je ne discuterai pas l' hypothèse de l' hallucination pur sous la forme ridicule que lui a donnée Renan. Rien de moins scientifique. Ses suppositions d' ailleurs manifestement insuffisantes et parfoi même grotesques sont siplement juxtaposées aux textes, mais n' y adherent pas. On croit rêver quand on lit les explications saugrenues qu' il immagine . . .".

vidom nocijološko-filološkim. Evanđelska se istina tako na lak način ne zamjećuje. Nju treba pomno tražiti. Evo kako je Paulus pravu evanđelsku nauku našao. On razlikuje činjenicu, koja se dogodila (factum) i upliv, koji je dotična činjenica na prisutne učinila (iudicium = factum psychologicum). Što se same činjenice tiče, nju priznaje; dočim shvaćanje toga događaja, kako su ga evanđeliste uzeli, skroz zabacuje. Da čitaocima bude jasnije, evo konkretnog tumačenja. Evanđeliste pripovijedaju, da je Isus sa pet kruha nahranio pet hiljada ljudi. Kako se ovo ima razumjeti? Paulus nam jednostavno odgovara: Isus i učenici imali su uza se pet kruha (factum). Za vrijeme blagovanja samoprijegorno su prisutnima to kruha udijelili. Kad su prisutni pak vidjeli ljubav Isusa i njegovih učenikâ, tad su se i oni poveli za njihovim primjerom, pak su na žrtveniku zajednice sve ono, što su sobom donijeli, samoprijegorno žrtvovali. Paulus tvrdi, da se je stvar ovako i nikako drukčije dogodila. Evanđelisti pak izostavljaju okolovinu, koju nam Paulus spominje. Njihovo pripovijedanje doista izgleda čudesno, vrhunaravno. No ako ga po gornjem sustavu tumačimo, tad je ono skroz prirodno. Tako se čita, da je Petar našao novac na zapovijed Isusovu u ustima ribe, kojom je imao da plati porez za Isusa. Činjenica, koju Matej XVII. 27. donosi, ima vrhunaravno obilježje. Paulus-u se to ne sviđa. On to tumači na svoj način. Istina je, kaže, da je Petar ulovljenu ribu prodao i za primljeni novac danak podmirio.

Premda se je Heidelberška škola i nekim nazovi-katolicima iz početka svidjela, ipak je ona za kratko vrijeme vas ugled pa i kod protivnikâ izgubila.

Mislimo da Paulus nije mogao naći oštrijega a ujedno i pravednijega sudiju nego li je David F. Strauss.

Strauss je umjesno opazio nedostatak filološko-psihološkog sustava. Paulus, kako smo gore rekli, slaže se s katoličkim učenjacima u tom, da su evanđelja napisali oni, kojima su ih i naši kritičari pripisivali. Skroz je nemoguće, da su se mogli u onakoj mjeri isti učenici varat, koji su bili u sveđernom doticaju s Isusom, i ujedno bili su svjedoci njegovih djelâ. Kako je moguće, da su učenici čudom smatrali ono, što je u sebi skroz naravno? Kako su mogli čudom držati, ako je Isus sa blagodarnošću prisutnih 5000 ljudî nahranio? Po psihologiji je skroz nemoguće, da su učenici nešto kao čudo mogli držati, što je u sebi skroz

naravno. Naravno da je Straus Paulus-a pobijao u toj namjeri, da samo svoj sustav što bolje javnosti preporuči. On kaže: sve ono, što se o Isusu pripovijeda, jest samo puka prosta bajka. Niti je Isus o čudesima mislio, niti ih je činio. On znade samo to, da je Isus bio Židov i da su ga farizeji na križ radi nenavidnosti propeli. Poslije njegove smrti zanešenjaci su počeli o njem pripovijedati neke čudne stvari, koje su poslije i u pismu izrazili. Pisma nijesu nastala prvog vijeka, niti su ih učenici napisali. Razlog je očit. Da su učenici evanđelja pisali, po psihologiji nikako se čudesa ne bi dala protumačiti. Evanđelja su napisana u 2. vijeku, i ona nijesu ništa drugo nego odraz duševne zanešenosti, koja se je kroz prva dva vijeka razvila. Sa svojim bajoslovnim sustavom Strauss je bio uzvitlao prašinu, ali ih je dosta malo na svoju ruku priveo. Strausovoj nauci dosta je doprinjeo E. Renan, koji je pučkim načinom njegovu nauku širio.

Iste godine, kad je Straus izdao svoj „Leben Jesu", vidimo i njegova učitelja Fer. Ch. Baura († 1860.), gdje i on u svojim poslanicama svoju nauku prosvijetljenoj Evropi navješćuje. Učenik i učitelj su se nadopunjali. Mnogima se čini, da je velika razlika između njih, ali, ako im se dobro u nazore zaviri, opazit će se sličnost duhova, kakva se obično kod učenika i učitelja zamjećuje. Obojica su bila prožeta očitom odvratnošću prama svemu onom, što se vrhunaravnim zove. Niti bajoslovnog nazora opažaju se kod Baura, kao što se i mnoge njegove misli u „Leben Jesu" odrazuju. No uza sve to što je jedna svrha obojicu vodila, t. j. da zatru trag svakoj vrhunaravnoj pojavi u sv. Pismu, ipak su dosta različnim putem u svojoj vojni krenuli. Strauss je, kako rekosmo, po carstvu mitologije lutao i tamo je u njemu našao mjesta novozavjetnim knjigama; dočim je Baur nemile prepirke Petra i Pavla svijetu otkrivao. On (Baur) nam objavljuje, da kršćanstvo u svom početku nije bilo neko novo društvo. Ta ono nije bilo ništa drugo nego jedna židovska sekta. U svom početku kršćanstvo nije imalo nakane da svoju nauku među poganima širi i da njih u svoje krilo prima. Tek poslije, kao što to obično biva, u kršćanstvu se pokazaše dvije struje, koje su se za prevlast borile. Jedni su išli za tim, kako će kršćanstvo svoje prvotno obilježje uščuvati i ostati samo židovska sekta; a drugi su iz petnih žila nastojali, kako da prošire granice svojoj novoj religiji, pa da i sami pogani u njoj zaklona nađu. Poglavica konservativne stranke bio je Petar, a radikalnu je stranku predvodio va-

treni Pavao. Pod uplivom ove žestoke borbe izlaze na površinu razne novozavjetne knjige, koje su jedino na vrelu stranačke borbe i bratske nesloge svoju snagu crpale. Baur pretpostavlja, da je već prvo svaka stranka imala svoje vlastito evanđelje, ali nam nijedno od tih nije došlo u baštinstvo. Što je do nas došlo, to je većinom mržnja nadahnjivala. Matejevo evanđelje zastupa konservativnu stranku, kojoj je Petar na čelu, a Lukino je odraz težnjâ, koje su se u radikalnoj Pavlovoj stranci začele. Obim je strankama borba dozlogrdila. Očekivali su željeni čas primirja. Primirje bi se već prije dalo sasvim lako postignuti, da nije bilo Petra i Pavla, koji su sveđerno kipjeli mržnjom jedan protiv drugoga. No ipak vrijeme dolazi svakom zlu na kraj, pa tako i ovoj nemiloj religijoznoj trzavici. Petar i Pavao idu Bogu na račun. Kad su se ovi dva vođe s pozornice svijetu odmakli, tad se na njoj novi prizori gledaju. Dobro se raspoloženje i s jedne i s druge strane počelo pojavljat. Približenje je bilo gotovo. Željeni je mir već na vratima kucao. Da se kako god poravnaju sve one trzavice, koje su ih kroz toliko decenija morile, ukazuju se dva druga evanđelja: Markovo i Ivanovo, koja su u pomirbenu smjeru pisana. Za dokaz željenog primirja Baur-u dobro dolaze i djela apostolska (Actus Apostolorum).

Baur-ova tako zvana neotibinška škola (za razliku od stare) malo je vjernih učenika pribavila. Sami oni, koji su u njoj bili odgojeni, malo se za njom zanose. Prvi su joj učenici: A. Schwegler, Ed. Zeller, Alb. Ritschl, Hilgenfeld jur nevjerni. No dobro kaže uvaženi kritičar R. Cornely S. J., premda je sa svojim ustanoviteljem neotibinška škola u grob pala, ali nije s njom iščezla pustopašnost raznih samovoljnih nazorâ, koje u kritičnoj modernoj školi opažamo; a uprav toj samovolji dosta je Baur sa svojom školom doprinio.[1]

Nazori Strauss-a i Baur-a znatno su se razilazili u kronologiji od onih katoličkih. Dok su ovi držali, da su evanđelja spisi iz prvog vijeka, dotle su oni radi svojih već poznatih razloga u drugi ih vijek postavljali.

Bilo se je bojati, da će racijonalistična kritika i dalje poći pod uplivom na prvi mah dosta modernih strujâ. To se ipak nije dogodilo. Sami su se protivnici dosjetili, da nijesu ispravne tvrdnje Strauss-a ni Baur-a, kojima su htjeli učeni svijet zasli-

[1] Rudolf Cornely, S. J. „Historica et critica introductio, v. I., Introductio Generalis, p. 748. et seqq.

jepiti. Već je iz početka Adolf Harnack upoznao slaboću njihove kronologije. On se je bio zaputio natrag starom katoličkom kritičnom stanovištu, ali je morao dosta puta prevaliti, da dođe k cilju, gdje se sad nahodi. Treba priznat, da Harnack nije slijepo slijedio stare racijonalistične nazore. On je već u početku svog kritičnog rada upoznao slabu stranu Strauss-a i Baur-a. Opazio je, da njihova kritika nije pravedna. Bilo mu je jasno, da je nadahnuta kojekakvim predrasudama, koje ne smiju da se jednom kritičaru nameću. Ne može se zanijekati, da se A. Harnack nije bavio kršćanskom arheologijom, koja ga je uprav dovela do one tvrdnje, da se kršćanska tradicijonalna kronologija mnogo više pri svijetlu literarne kritike opravdanijom ukazuje, nego li su izvodi škole neotibinške. On je već godine 1897. prorekao, da će kršćanska predaja kroz kratko vrijeme dočekati priznanje pravednih kritičara.

I kod Harnacka opažamo evoluciju. On nije bio iz početka tako sklon katoličkom nauku, kao što to ovih posljednjih godina opažamo. No premda on nije došao do današnjih zaključaka, ipak se je moglo već odavno opaziti, da će učeni kritičar nedvojbeno doći do uvjerenja o ispravnosti mnogih katoličkih kritičnih izvodâ.

Evo što je uvaženi Harnack već god. 1897. držao o evanđelskoj kritici:

Što se tiče Ivanova evanđelja, kritičar drži, da je ono sastavljeno između 80. i 110. godine. On je pak tog uvjerenja, da spomenuto evanđelje nije napisao apostol Ivan, nego ga pripisuje nekom nepoznatom Ivanu presbiteru. Kritičar nam jasno izrazuje svoje mišljenje, koje se na sinoptike odnosi. Da označi kronologiju drugih triju evanđeljâ uzimlje za mjerilo djela apostolska (Actus Apostolorum) i treće evanđelje. Kao plod svojih kritičnih pretraživanja Harnack zaključuje, da su djela apostolska sastavljena od god. 80. do 93., a treće evanđelje t. j. Lukino da je spisano između 78. i 91. godine. Pretpostavlja pak, da je drugo evanđelje već prije Matejeva opstojalo. Uči, da je drugo evanđelje t. j. Markovo napisano od g. 65. do 70.; a prvo Matejevo da je sastavljeno između 70. i 75. godine.

Dokazi, što ih je njemački kritičar imao pred očima, što se tiče kronologije djela apostolskih i trećeg evanđelja mogu se svesti na ova tri: a) prvi bi dokaz bio taj, što predgovor trećeg vanđelja daje razumjet, da je najmanje pol vijeka prošlo od

smrti Gospodinove; b) drugi bi razlog bio, što treće evanđelje već pretpostavlja razorenje Jerusolima god. 70.; c) a treći je uzrok, što se Uskrsnuće Isusovo i njegovo Uzašašće ne dadu prije razorenja grada protumačiti.

Kritičaru je uzrok taj, zašto je Matejevo evanđelje u one godine postavio, jer navodi u gl. XXII. r. 7. parabolu o kraljevskim zarukama, i o piru, na koji bijahu pozvani mnogi uzovnici, ali koji se ne samo pozivu kraljevu ne odazvaše, nego mu sluge uhvatiše i ubiše. Kralj pak da osveti nanešenu uvrjedu posla vojsku, poubija krivce i grad njihov sažeže. Iz ovoga kritičar kao i ostali izvode nauku, da je Matej pisao poslije pada Jerusolima.

Harnack oslanjajući se na Papiju i Ireneja zaključuje, da je Marko pisao svoje evanđelje poslije smrti Petra i Pavla.

Ovo je stanovište, koje je berlinski kritičar zauzimao godine 1897.

Kad je Harnack svoje mišljenje na javu iznio, već se je tada (1897.) opazilo, da ni on sam nije potpuno zadovoljan sa svojim zaključcima. Istina da su se mnogi katolički kritičari zadovoljili i s onim Harnackovim izvodima, kao što su Batiffol, M. J. Lagrange, F. E. Gigot, P. Ladenze; ali se vidjelo, da će Harnack još poći natrag k evanđelskoj kronologiji, i tako se još više približit i doć u krilo katoličkog kritičnog mišljenja.

Vidjeli smo, da je kritičar za podlogu svoje kronologije izabrao djela apostolska. Rekli smo, što je on držao g. 1897. o vremenu, kad su ona napisana. Predlani pak t. j. god. 1908. čuveni je kritičar izdao knjigu pod naslovom „Apostel-Geschichte“, koja zaslužuje našu pažnju.

Harnack je osvjedočen, da je Djela Apostolska napisao Luka, drug sv. Pavla. Upozoruje nas, da moramo veću vjerodostojnost priznat pripovijedanju Lukinu, nego li su to kritičari poslije Weizsäcker-a i Pfleiderer-a priznavali.

U spomenutom djelu kritičar spominje i svoje mišljenje od god. 1897., ali se od njeg sad znatno razilazi. Kaže, da od ona tri razloga, koje je onda priznao, drugi i treći razlog da vrijede, dočim da prvi malo važi. Dobro kaže učeni isusovac Fonck, da za njegovo prvo mišljenje nema nikakva razloga, nego samo što ne će da prizna mogućnost čuda.

Harnack navodi šest dokaza, koji idu za tim da dokažu, kako su Djela Apostolska napisana prvih godina sedmog deset-

godišta; to bi moglo značit između 60.[1] i 63. godine, kako je sveđerno tradicija učila.

Između onih šest dokaza, kojima Harnack daje veliku važnost, evo po našem mišljenju glavnijih.

Prije je držao, da su Djela Apostolska sastavljena od 80. do 93. godine. Ovaj nazor sad ispravlja, a evo zašto. Nije moguće, da se Luka ne bi osvrnuo na smrt svog učitelja Pavla, da je poslije njegove smrti Djela sastavljao. Lukino pripovijedanje XX. 25, odaje da je on pisao prvo, nego li se Pavao ponovno u one krajeve povratio, kao što je to očito iz Pavlove II. poslanice na Timoteja (I., 18; IV. 20.). Znatno potkrepljuje Harnackovu tvrdnju i taj dokaz, da je Luka napisao Djela prije 70. godina, jer se nigdje ne zamjećuje niti najmanji osvrt na strašnu pedepsu, koja je židovski narod stigla 70. godine. Također Lukino pripovijedanje o udesu Jerusolima, što se nalazi u njegovu evanđelju, nipošto ne odaje, da se je taj udes već izvršio. Po ovom evanđelje je moralo biti napisano već prije 70. godine.

Ovo je stanovište, koga se njemački najuvaženiji kritičari drže. Njegova kritična evolucija nije bez moćnog upliva i na ostala evanđelja. Neupućenu bi se moglo pričiniti suvišnim, što se ovolika važnost i od istih katoličkih kritičara Harnackovoj tvrdnji pripisuje. Pa zar odatle slijedi, da su Djela napisana u prvim godinama sedmog desetgodišta? Posljedice su od neprocjenjive koristi za evanđelsku kritiku. Već je to sam Harnack upoznao i njegov učenik Paul Rohrbach potvrdio. No ni jedan ni drugi nijesu htjeli potegnut posljedice iz kritičareva gornjeg zaključka.

Izvodi, od kojih kritičari zaziru i kojih se plaše, po isusovcu Fonck-u jesu slijedeći: Ako su Djela Apostolska pisana oko god. 63., evanđelje pak Lukino, koje je napisano prije Apostolskih Djelâ, moralo je opstojati prije 63; stavimo po prilici okolo 60. godine. Drugo pak Markovo evanđelje, po samim kritičarima, opstojalo je još prije trećega, daklem svakako prije 60. godine. Vjerojatno je pak, da je i prvo evanđelje t. j. Matejevo bilo napisano već prije 60. godine.

Ne ćemo dalje izvodit, osobito što se tiče drugog evanđelja. Za nas je dostatno to, da se po samim protivnicima može

[1] Sr. Hoberg: „Der geschichtliche Charakter der synoptischen Evangelien" str. 17. u djelu: Iesus Christus, Freiburg 1908.

logično zaključiti, da su sinoptična evanđelja već prije 63. godine bila napisana.[1]

## 25. Zaključak.

Koji je glavni uzrok da su se kritičari obarali na vjerodostojnost sv. Pisma? Ne ćemo se ni najmanje prevariti, ako ustvrdimo, da je jedan između glavnih razloga taj: što su se u sv. Pismu opažali tragovi vrhunaravnog reda. Mislimo, da je čudesno obilježje dovelo do onako nami smiješnih i nekritičnih tvrdnjâ, kao što su Paulus-ove, Strauss-ove i Baur-ove. Čudesni karakter još dandanas porazno djeluje na naše savremene kritičare. Tvrdo stoje na skroz nedokazanom stanovištu, da su čudesa nemoguća, pa otalen tolika nekritična nagovještanja.

I ako čudesno obilježje neugodno djeluje na sve racijonalističnim duhom zadahnute kritičare, ipak treba priznati, da Harnack ne udara toliko u lice povjesnoj kritici, kao što su to činili Paulus, Strauss i Baur. On je prama dokazima mnogo obzirniji. Ovi kod njega mnogo više vrijede, nego li kod ostalih. On sam kaže, da je plod povjesne znanosti, što se ovih posljednjih vremena ne sudi onako nerazložno i neprijatno o čudesnom pripovijedanju, kao što se je to prije događalo.

Premda ovo Harnack priznaje, ipak ne smijemo uzeti, kao da on stoji za čudesa. Do ove evolucije kritičar nije došao, a s razlogom se sumnja, da li će igda i doći.

Uza sve to što Harnack ne niječe čudesnog pripovijedanja, koje kod evanđelista nahodi, ipak ga tumači na način, koji je nekritičan i koji je skroz proti zdravoj psihologiji. On čudesa tumači na ovaj način:

Treba da dobro znamo — na ovo valja da pazi svaki kritičar — da evanđelja nijesu pisana u našem kulturnom vijeku. Evanđelje je čedo svog vremena. U to se doba smatralo sve čudesnim, vrhunaravnim, što na prvi mah očito nije bilo. Tako da se s potpunim pravom može reći, da su se takova čudesa svakim danom događala.

---

[1] „Adolfo Harnack e la critica degli Evangeli." Ova se rasprava učenog isusovca L. Foncka nalazi u „La Civiltà Cattolica", 20. II., 1909.

Preporučujemo našoj javnosti lijepu raspravu učenog franjevca Petra Vlašića „Moderna kritika i evanđelje", koja izlazi u „Hrvatskoj Straži" ove godine t. j. 1910.

Drugo pak što treba zabilježiti, jest činjenica, da su čudesa pripisivali svim glasovitim ljudima i to ne mnogo poslije njihove smrti. Po tom nikakvo čudo, ako su o Isusu odmah nakon njegove smrti neka čudesa kao njegova vlastita djela pripovijedali.

Što se tiče ove Harnackove tvrdnje, pametnu i nepristranu kritičaru sa strane psihološke mnogo se više sviđa Strauss-ov nazor. Po naravnu govoreć neprotumačivo je, da su isti oni mogli pripovijedati o Uskrsnuću Isusovu, koji su vidjeli, kako je nevoljno dospio. U istinu je nemoguće, da onako o slavnom Isusu govore oni, koji su bili svjedoci njegovih poniženja. Po psihologiji mnogo se više preporučuje Strauss-ova nauka, koja sva čudesa tumači uplivom dugotrajnog zanešenja, koje je tekar u drugom vijeku onako stalna čudesa proizvelo. Ako se pak gleda jedan i drugi nazor, oba su pogrešna i nepristran kritičar ne može da uz ikoji pristane.

Još nas Harnack upozoruje na nešto, što je po njegovu mišljenju odveć važno. On kaže, da znanost ne poznaje čudesa. Ali, ako ona i ne dopušta čudesa, religija o njima i žive. Dapače doklegod bude religije, dotle će biti i čudesa, jer oni bez nje opstojati ne mogu (potpuno ista misao, koju Loisy i Le Roy tako snažno zagovaraju). Čeljade, koje je religijoznim težnjama zadahnuto, vjeruje u Boga, koji je gospodar naravnog reda i svih opstojećih zakona. Ono je osvjedočeno, da se pomoću Božjom mogu ti zakoni obustaviti i promijeniti. Ovo religijozno mišljenje čini, da u svakom, na prvi mah čudesnom pojavu, gleda upliv vrhovne božanske moći.

Po Harnackovu vjera je proizvela čudesa, a čudesa nijesu dala povoda, prilike vjerovanju. Zašto je kritičar došao do onih tvrdnji, svakom je čitaocu očito. On zato onako nenaravno i nekritično mora da tumači čudesne činjenice, jer već unaprijed tvrdi, da su čudesa nemoguća. Gdje je oslon ovoj misli? Barem ga mi ne možemo naći. Zašto pak već prethodno tvrditi nemogućnost čudesa? Zahtijev je zdrave naravne pameti, da sve ono, što je stvoreno, pretpostavlja svog stvoritelja. Ako je Bog stvorio ovaj svijet, zašto on ne bi mogao učiniti iznimku u već postojećim zakonima? Što mu priječi da nešto otme uplivu naravnih sila?

Dopustimo za čas, da filozofsko pitanje, kao što je opstojnost Božja, u kritiku ne ulazi. Jednako ne bi smio ni Harnack pretpostavljati nemogućnost čudesa. On kao kritičar morao bi

uzet činjenice, pa bile one koje mu drago, onako, kako se po vjerodostojnim svjedocima prikazuju. Nije kritično u onom, što se po naravnu dade protumačiti, evanđeliste vjesnicima istine uzimat; dočim u onom, što je nadnaravno, kao nevjerodostojne ih smatrati.

Za nas je ipak značajno to, da Harnack evanđeliste vjerodostojnim smatra, i što on kao najuvaženiji kritičar uvjeren je, da su evanđelja ne samo odraz individualnog mišljenja dotičnih pisaca, nego da su to spomenici, u kojima čitamo psihologiju prvih kršćana. Da li se pak pametnu čovjeku nameću čudesna tumačenja, to smo već dokazali u činjenici Uskrsnuća, prema najnovijem mišljenju onih, koji su se poveli za racijonalističnom školom.[1]

Ništa nema utješljivije po katoličku nauku, kao što činjenica, da se protivnici ni u znanstvenim pitanjima ne mogu da slože. Njihova nesloga već na prvi mah svakomu je dokaz, da oni ne posjeduju istine. Također je i to utješljivo, da se moderni kritičari sve više približuju katoličkoj kronologiji, koja se ukazivala netemeljita prvim pionirima slobodnog kritičnog ispitivanja. Moderni se kritičari toliko bore proti čudesima, pa odatle kriva i nesuglasna tumačenja. Da tumače čudesa, kako zdrav razum zahtijeva, sjegurno bi se postigla željena sloga, koja se u katoličkoj 2000-godišnjoj kritici opaža.

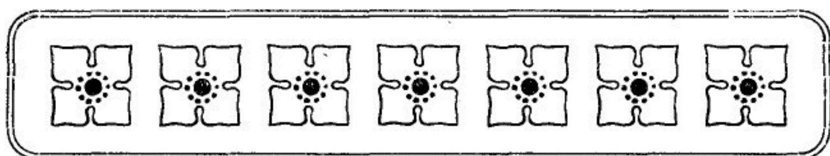
* * *

Završujemo pak ovu našu raspravu o Uskrsnuću s riječima, koje je „Times“ na 28. XII. 1908. prigodom svečanosti Jeanne d' Arc napisao: „Ništa se više ne protivi znanosti nego li ne priznati neke činjenice, i to jedino zato, što se protive nekoj teoriji. Također je neznanstveno, ako netko zabacuje svjedočanstva, jer mu nije drago priznat posvjedočene događaje. Narav znanosti traži nepristranost. Nema sumnje, da su se povjesničari u slučaju Ivane d' Arc kao i u stotinu drugih pristrani pokazali i to precjenjujući važnost svjedokâ, koji su bili proti vrhunaravnomu obilježju njezine povjesti, a omalovažujući one, koji su joj bili u prilog. Za to što je njezina povjest čudesna, predrasuda je samo radi toga ju okrnjivat“.[2]

[1] Bonacorsi, Harnack e Loisy, Firenze 1904. „Le fonti della predicazione di Cristo“.

[2] Kod J. Laminne, La situation actuelle — du catholicisme — en face de la science, p. 36—37.





# Najmodernija filozofija hoće da udari oslone etici kod naroda i vlasti u državi, a postavlja takove principe, koji ruše oboje.

(Svršetak).

Pokazao sam, da i „egoističan“ i „altruističan“ moral izazivlje sukobe. Gdje su sukobi, tu ne može da bude etike: etika valja da ih ukloni.

Najmodernija filozofija misli, da ih otklanja, da ona svojim sistemima dovodi u najbolji sklad „egoizam“ s „altruizmom.“

Ona se ipak vara, kada to tvrdi, jer je to nemoguće — kako ću sada pokazati — doklegod se postavi, da je svrha etičkomu ljudskomu životu ovaj svijet, ili neko dobro, koje ne prekoračuje granice prirode. — Ova propozicija na prvi pogled ne će biti svakomu jasna ... ali će ona postati jasna, kad je dokažem svom matematičkom oštrinom.

Egoistična etika odurna je, za to ju mnogi odbacuju, jer se boje, da ne unese u društvo jači kaos nereda, sukoba, jecanja, tužbi, nezadovoljstva, kakvih imade već i na pretek. — Altruistična etika jest doduše blaga, jest humanitarna, ali baca individua u nevolju, nezadovoljstvo, očaj. Za to ju takogjer mnogi odbijaju. Pošto su odbili obadvije, kuda sada da se okrenu? Ovdje su dva puta: jedan, kojim okreću evolucijoniste, njima na čelu Spencer. Njemu nije zbilja moguće niti govoriti o pravoj etici u sadanjemu stadiju evolucije radi sukoba izmegju „altruizma“ i „egoizma.“ Tek će se tada o etici moći raspravljati, kad se navrši evolucija, a to će biti tek tada, kada dobro „egoizma“ bude dobro „altruizma“ i kada dobro „altruizma“ istodobno bude dobro „egoizma.“

A to će se zgoditi — misle evolucijoniste — uslijed principa selekcije naravne, koji će to postići, da će privatnomu čovjeku biti najveća ugodnost drugomu dobro činiti, te on tako radeći

za tugju korist promicat će i svoje dobro, jer će mu to uzročiti najveće zadovoljstvo i ugodnost.

Tako evolucijoniste. — Ali — pitam ja — ako je princip selekcije vas egoističan, ako postoji ta borba i ako jači u toj borbi pobjegjuju, kako je moguće i pomisliti, da će doći „egoizam" do nekoga sporazumljenja s „altruizmom?" Može se dakako lako shvatiti, da će jači nadvladati u borbi slabijeg, ali se ne može razumjeti, da će „altruista" (t. j. koji izbjegava sukobe) moći nadvladati „egoistu", i to bez borbe, ili da će bar doći do nekoga kompromisa. — Neka zatvore u dvorište dva pijetla, da se tuku, predvigja se, da će slabiji podleći; ali ako se zatvore dva pijetla, od kojih je jedan „egoista", željan borbe da drugoga utuče, a drugi „altruista", koji borbe ne želi, već je spreman sve svoje drugomu pokloniti, ne predvigjamo samo, već smo stalni, da će podleći mu i prije, jer otpor ne će protustaviti otporu. — A tim se egoistična etika najoštrije pokazuje i najsigurnije utvrgjuje. — Al ipak egoistična etika zazorna je svakomu, osim nekih abnormalnih moždana.

Najmodernija filozofija izbira drugi put u riješenju ovoga pitanja.

Taj „egoizam" može se već i sada, a da se ne čeka na tobožnji kraj evolucije, u najbolji dovesti sklad; što više taj je sklad već i uveden. Jer tko se bude držao načela najmodernije etike, taj promiče i svoje privatno dobro i istodobno tugje. Tu svi sukobi prestaju, mir, ljubav svukud vlada.

Tako najmodernija filozofija misli.

Ali se ona vara i jako vara. Njoj je nemoguće u sklad svesti „egoizam" s „altruizmom", dokle god postavlja, da je cilj etičkoga života postavljen u ovomu svijetu, da je to neko dobro, koje se ima tražiti i ima naći u granicama prirode.

Najmodernija filozofija valja da stavi motivaciju svojoj etici.

Ona pripoznaje potrebu, ona tu motivaciju i postavlja.

Motivacija valja da bude krepka, da održi narode u granicama čista morala, jer inače etika ostaje bez temelja, a tim otvoraju se vrata svim neredima, svim nemoralnim djelima.

I to pripoznaje moderna etika, inače ne bi se bila mučila, da motivaciju pronagje, koja bi utjecala na ljudsku volju.

No koju motivaciju postavlja moderna filozofija?

Ja sam ju već gore naveo; ovdje ju u najužem okviru formuliram.

Evo Vam je: „ti moraš etično živjeti, jer tim promičeš sveopće inokupno dobro."

„Ti moraš etično živjeti, jer tim promičeš kulturu i napredak."

Ove motivacije — kako se jasno razabira — naslonjene su na altruizmu.

Ova motivacija ne može — već sam gore kazao — odlučiti i prignuti čovjeka da etički živi. — Glavni dinam čovječjega ma bilo kakva rada jest neko dobro, i to njegovo personalno privatno dobro. Etika, ne nosi li mu to dobro, ne će ga maknuti. Govore oni: „ti moraš etično živjeti, jer to promiče sveopće tugje dobro, koje promiče kulturu, napredak..." No što je to dobro? Što je napredak, što kultura? Bit će ono sve, što podržaje život, što čini, da drugi udobnije žive. Ali ako ja tako uzradim, meni odatle nikakove koristi, nikakova dobra, što više možebiti štete. Za što da ja u sebi ugušim onu imperativnu moje naravi tendenciju, koja hoće, koja traži, da promičem svoje dobro, i to na prvom mjestu, tugje pak samo onda, ako mi odatle proteče kakvo dobro?

Najmodernija filozofija uči me, da je čovjeku „summum bonum" razvitak svih mojih duševnih i tjelesnih svojstva; dakle tu se radi o meni, o mojoj personalnosti; moje djelovanje, koje bude u tom pravcu smjeralo, bit će etično. Dakle ja moram na prvom mjestu promicati svoje dobro. Ako se pak tu radi o kolektivnosti, opet dolazi pitanje: a čemu tendencija u meni k dobru i to k mojemu privatnomu dobru?

Ovo je labirinat zamršeni, u kojemu se okreće tamo amo moderna filozofija, a ne zna naći izlaza.

Najmodernija filozofija govori, da je našla izlaz. — Gdje je taj izlaz? Evo ga. Tko etično živi, promiče inokupno tugje dobro, istodobno promiče i svoje. — Ovo je izlaz. — Što dakle da se sudi o ovomu izlazu?

Ovo ovako izrečeno nije istina: svakidanje iskustvo to nam može svjedočiti.

Istina je ovo, da etički život pojedinca promiče dakako i materijalno dobro tugje, ali samo nuzgredno, ne glavno; takogjer promiče i svoje materijalno dobro u mnogo slučajeva, ali u najviše slučajeva toga ne postizava. Poznata je dobro rečenica: kreposnik strada. Ta rečenica nije drugo već princip formuliran na indukciji sekularnih opažanja, kroz koja su prolazile

ljudske generacije, pa za sobom ostavljale tragove suza i krvi, što su kreposnici prolili.

Ako kreposnik u mnogo slučajeva materijalno strada, može li biti istina: „tko etično živi, promiče tugje dobro materijalno, promiče kulturu, a tim promiče i svoje materijalno dobro?

Ja ću etično živjeti, ja ću uvijek istinu govoriti, ja ću zadanu riječ održati. Al će biti drugih, koji se toga ne će držati, ti će mene prevariti: pa eto ti meni štete, eto ti meni nevolje. Odakle ta nevolja? Ako je tako, i ja ću nepošteno živjeti, pa ako mi drugi štete nanese, ja ću tu štetu mojim nepoštenim življenjem naknaditi. Meni će u tom slučaju moje nepoštenje materijalno koristiti.

Ako je čovjeku „summum bonum" materijalno dobro u granicama prirode, što čovjek može crpsti ovdje u ovomu životu, kako to uči najmodernija filozofija, ako je etično svako sredstvo, koje tamo vodi (a valja da bude takovo), k postignuću naime toga dobra; ja se moram svim tim sredstvima poslužiti, da ga postignem. Kada mi bude služilo poštenje, njim ću se služiti, a kada mi za to posluži nepoštenje, takogjer ću se služiti. U ovomu slučaju moje nepoštenje valja da bude etičko djelo.

Ovo je tako dosljedno, da dosljednije ne može biti.

Reći će se: eto vam tu tri lica: Petar, Pavao, Andrija. Neka Petar pošteno živi, tim promiče materijalno dobro Pavla i Andrije. Neka Pavao takogjer etički žive, tim je korist Petru i Andriji. Neka Andrija pošteno živi, odatle potječe dobro i Petru i Pavlu. Eto etičko življenje pojedinih promiče inokupno, a iz inokupnog opet se povraća pojedincima. „Egoizma" ne ima bez „altruizma", kao što ne ima „altruizma" bez „egoizma." Ovo je krasna sloga i — ako se može reći — neki kompromis.

Ovakovo govorenje može zabliještiti, može i omamiti, ali uvjeriti ne može.

Govori se: neka Petar pošteno živi, tim promiče materijalno dobro Pavlovo.

Pošteno, ja odgovaram, življenje Petrovo može promaknuti, al da mora u svakomu slučaju promicati, to nije istina. Razlog jest, što etičkomu životu nije zadnja svrha „materijalno dobro", već nešto drugo. — Ovo je glavna pogrješka najmodernije filozofije, što je smjestila svrhu etičkoga ljudskoga života ondje, gdje nije, pa za to i ne može nikako da sljubi „egoizam"

s „altruizmom.“ Svi pokušaji su zaludni, sva naprezanja utaman: ona tumara po labirintu, iz kojeg izlaza ne može da nagje; ona je kao brod na širokomu moru, koji je pogriješio direkciju prema luci. Luke ne će naći. Luka joj je „vrhovno dobro“, čestitost. A ona ga traži u „kulturi“, „napretku“ u nekom dobru, u granicama naravi, a tu ga naći ne će.

Vraćam se na primjer, koji sam gore naveo.

Petar ako pošteno živi, promiče Pavlovo materijalno dobro: to jest sve ono, što Pavlu služi za uzdržavanje njegovoga života i udobno uzdržavanje. Dobro. Petar je gospodar, koji posjeduje; on posjeduje, jer je radnjom, štednjom, svojim sposobnostima stekao. Pavao je radnik. Obadvojica su poštena. Oni megjusobno ugovaraju: Pavao da će Petru raditi polje, a Petar da će Pavlu davati jedan dio plodova. Odnošaji su etički izmegju Petra i Pavla ti, da održe obadvojica zadanu riječ: da Pavao naime savjesno obragjuje zemlju, a da Petar daje ono, što mu je obećao. U ovom slučaju — prema Paulsenovoj etici — ako Petar održi riječ, t. j. ako etički živе, promiče materijalno Pavlovo dobro; tako isto ako Pavao održi riječ, promicat će Petrovo dobro. — Ali nakon ne vele vremena promjenjuju se prilike; u Pavla, radnika, pomnoža se obitelj, nadolaze nepredvigjene više potrebe, on ne može sada svojim radom prema ugovoru da udovolji potrebama. Ali je zadao riječ, održati riječ on mora, ali ako održi riječ, on ekonomski propada, etika mu ne promiče njegovo materijalno dobro. Može mu samo pomoći, ako se bude prema gospodaru nepošteno ponašao, ako ga bude krao, ako mu bude zadanu riječ prelomio. Kako dakle biva, da mu etičko življenje ne pomaže ovdje? Reći će se, neka mu Petar, gospodar, pomaže, neka mu poveća platu. — Dobro. Neka bude tako, al tim činom Petar sebi nosi štetu, jer bere manje koristi, ili ako su i s ove strane slabe ekonomske prilike, ne bere nikakove. Ako je Petar dužan pomoći Pavlu, nije manje dužan Pavao pomoći Petru prema altruističnoj etici, a tada? Ostaju stvari u „status quo“. — To jest, da Pavao trpi bijedu. Pomoći bijedniku, etičko je to doduše djelo; ali na žalost to etičko djelo nosi s ove strane materijalnu štetu, koje ne bi smjelo biti prama principu altruistične etike.

* * *

Paulsen svojom osobitom krasotom njemačke dikcije gledao je, ne bi li svoju tezu utvrdio; to jest čini drugomu dobro, pa

će ti se dobro vratiti. On govori: dobar uzgoj roditelja okolo djece jedini je izvor sreće roditeljima u starosti.

Ja odgovaram, u mnogo slučaja to istina nije. Ima bo roditelja, koji za svoj rad oko svoje djece nijesu primili nikakova priznanja.

On govori: tko nemoralno živi, kvari svoje zdravlje, zadaje brige liječnicima, pada na teret svoje obitelji. Eto kako nemoralno življenje štetuje drugomu, dosljedno etičko će življenje koristiti.

Ja odgovaram: a koju materijalnu korist crpa obitelj, koja troši i skrbi da mu se zdravlje povrati? Njegovo zdravlje? Možda, ali kako joj je prvom prouzročio štetu, tako da joj zar opet prouzrokuje drugu. Ovdje izlaza ne ima, ako je istinit princip, da iz „altruizma“ protječe i privatno dobro.

Ja ne ću dalje navoditi primjerâ. Ovi neka budu dosta.

* * *

Gospodo, kad bi etičko življenje glavno i uvijek sobom nosilo kakvo dobro materijalno ili duševno: novac, zdravlje, ugled, čast i ovima slično, ne bi se vidjelo nikada niti jednoga etičkoga prekršaja, svi bi ljudi etički živjeli, svi bi bili zadovoljni, pravi drugi zemaljski raj bio bi ovaj svijet.

Ali tako nije. Pitam ja: za što nije? Jer postoje etički prekršaji. Pitam dalje: odakle ti etički prekršaji? Svim etičkim prekršajima uzrok je postignuće nekoga dobra: novca, zdravlja, ugleda, časti; u kratko: dobra, što nam ga nosi moderna filozofija. Ne ćete naći niti jednoga moralnoga prekršaja, koji nije smjerao na postignuće takovih dobara. Bio je okragjen taj, ne za drugo, već da se lupež obogati. Bio je oklevetan taj, ne za drugo, već za to, što je klevetnik u tomu nazrijevao svoju korist . . . itd. Pitam ja, za što se neki ljudi laćaju nemoralnih djela, da postignu neko dobro u smislu moderne filozofije, ako im već sama etika to dobro nosi? — Ako se laćaju nemorala, znači, da im etično življenje u mnogo barem slučajeva ne pomaže, da se oni tih dobara domognu.

Fakat nemorala najpobjedonosnije pobija tvrdnju, da etičko življenje glavno i jedino smjera na promicanje onoga dobra, što nam ga može ponuditi kultura, napredak.

Motivacija za to etike moderne: „moraš etično živjeti, jer tim promičeš tugje dobro“ a tim opet svoju korist

ili dobro, nije istinita u većini slučajeva, a pošto nije istinita, tim pada i njezin oslon i ona skupa s njim. Ne ima više razloga, za što da čovjek etično živi: otvaraju se široka vrata etičkom skepticizmu, etičkom nihilizmu.

Čuli smo Paulsena. — Poslušajmo sada Wundta, drugoga duševnog vogju duševne kulture u Njemačkoj.

Paulsenova je motivacija — kako sam kazao — moraš živjeti etično, jer tim promičeš tugje dobro, pa istodobno i svoje. — Wundt tako ne misli.

„Svaka kretnja, svaki rad protječe iz osjećaja, koji teži za nekim udovoljstvom (Befriedigung). Ne bude li osjećaja, život će biti u svakomu svomu iskazanju šutljiv. Za to osjećaj valja da bude ne samo motiv već i svrha težnje; život sa svim dobrima, koja on nosi, valja da bude prazan, a njegova jedina svrha težnja za životom. Naravni zaglavak, komu svršava okrugli kret hedonisma, jest pesimizam. Zbilja, ako je svrha životu samo uvijek na novo zadovoljavati težnji za životom, može se posve lako posumnjati, da li će ta svrha naplatiti muku, što se je tu uložila. Al ipak, ako već hedonistički utilitarizam priznati mora, da sva etika u tomu stoji, što čovjek ne za sama sebe već za druge živi, kako može da bude svrha životu uključena u ovoj težnji za čestitošću? Ta svrha valja da bude izvan toga kruga. Ona mora da bude u izvorima težnje, neodvisno od svakoga osjećaja za čestitošću, koja bi se mogla poroditi. Pitanje, za što su stvari, ogragjeno je neprolaznim granicama, što su ih tu postavili nepromjenljivi zakoni reda ovoga svijeta. Svijet je tu, jer je tu. Čovjek žive, jer mu je odregjeno da žive. Ta odregjenost ljudskomu životu ono je, što on proizvede prikladno svojoj biti. Bit životu jest duševni život. Cijeli je život tamo upravljen, da posredno ili neposredno proizvagja duševne proizvode. Svaki takov proizvod i svako sredstvo, koje tamo vodi, dobro je, jerbo je to svrha životu, kojega je postignuće jedno dobro. Etički je život u pospješivanju dobara, radi samoga dobra, a ne radi koje druge svrhe.“[1]

Wundta ne zadovoljava motivacija „egoizma“, ne zadovoljava ga niti „altruizam.“ Čestitosti ne može čovjek postići sa etičnosti: čini se, da na njega silno utječe pesimizam, koji ne vidi niti nalazi ma bilo kakovu čestitost u ljudskomu životu. A to je posve naravno, kad se čovjeku postavi početak i svrha u okviru ove naravi.

[1] Sr. Wundt: „System der Phil.“ II. B. s. 238.

U Wundta ne ima odgovora na ono zadnje: „za što." Ko pita to „za što", ne dobiva odgovora, jer to „za što" stoji tamo preko granica, koje se prevaliti ne mogu. — Odgovor jedini, koji se može dobiti, jest: Svijet opstoji, jer opstoji, čovjek živi, jer mu je odregjeno da živi... tako, „čovjek mora da etično živi, jer mora tako da živi..." Ovdje bi bio najzadnji odgovor... „imperativum", koji se budi u pojedincima, da realizuju „ideal etički."

Može li — pitam — ovaka motivacija zadovoljiti? Može li da udovolji upitu: za što da se ja pokoravam etičkim zakonima? Riječ „moraš" kaže silu, silu moralnu, a sila moralna stoji u motivu. Koji je ovdje motiv? Možda taj „imperativum"? Ali „imperativum" ne može biti motiv, jer imperativum pretpostavlja „motiv": ne bude li motiva, imperativum taj gubi svoju silu. — Možda taj „etički ideal" nosi u sebi nešto privlačiva, nosi neko dobro, koje je kadro volju ljudsku k sebi skučiti, pritegnuti?

Zbilja — čini mi se — da Wundt misli na „etički ideal", kao na najjači i najodlučniji motiv ljudskomu etičkomu životu.

Ovaj motiv ne čini se, da se vele odmiče od motiva stare stojičke filozofije. Epiktetu, Marku Aureliju i drugim stojicima bilo je etičko načelo: „krepost je sama sebi najbolja nagrada." Wundtov „etički ideal", čini mi se, da se pokriva sa stojičkom etičkom motivacijom, makar se razlikovao riječima. „U razvoju ljudstva — piše Wundt — pojavljivali su se različiti etički motivi: vanjski i nutarnji. Vanjski, kad su se silom činili vršiti zakoni. Potla su nadošli nutarnji. A to su bili: javno mnijenje. Nakon toga dolazi motiv „trajnoga zadovoljstva", koje se u čovjeku budi, da je učinio nešto, što nije „egoistično"; donapokon imademo motiv „etičkoga ideala."[1]

Opažam prije svega, da se ovi motivi, što ih Wundt nabraja, nijesu sustopice slijedili, jedan drugomu mjesto ustupali, već su istodobno postojali, kao što i sada nekima sačinjavaju etičke motive. Opažam, da ovi motivi, što ih nabraja Wundt, nijesu pravi motivi etički niti mogu biti: pred njima valja da se čista etika sruši. Sila može činiti, da se ovrše samo neka djela i to samo ona, za koja se može saznati, a prema tomu, osim što nije osigurana cijela etika, nije osiguran etički karakter tim djelima, jer za ta djela može se kazati, da su legalna, ali se ne

[1] Sr. Wundt: „Ethik" s. 488.

može kazati, da su etična. O motivu, koji je javno mnijenje, jednako se može kazati: javno mnijenje može se protegnuti samo na nadvornja djela, o kojima može javno mnijenje suditi. A po tomu farizejizam imao bi tu najjaču zaštitu, a svijet cijeli, kad bi postao grobovima obijeljenim, prepunim truleži i smrada, moralo bi se zvati to njegovo stanje najetičnijim. Motivi pak „trajnoga zadovoljstva", da se je naime nešto počinilo, što nije egoistično, i motivi „etičkoga ideala", i ako su krasni, krepčine u sebi ne imaju dostatne, jer su subjektivni i ne daju odgovora, koji može čovjeka da zadovolji na pitanje: „zašto ja moram etički živjeti."

Dok se ne vidi u onomu moraš moralna sila, utaman je govoriti o etici, o dužnosti.

Wundt postavlja motiv svojoj etici „etički ideal."

Čini se, napomenuo sam gore, da bi ovaj motiv bio jednak onomu, što ga je učila stara stoička škola, Epiktet, Marko Aurelije i drugi, koji bi se mogao ovako formulirati: „Sama krepost sebi je najbolja nagrada" ili „živi kreposno radi same kreposti."

Takav motiv može možda u mnogim slučajevima utjecati na neke privilegovane duhove, ali za mase naroda on će ostati bezuspješan.

Etička krasota može blistati svojim sjajem, kao što doduše i blista, al taj bljesak ne utječe niti podražuje etični optični živac jednako u svakomu. Neki su manje, neki više osjetljivi, a neki posve nećutljivi, naročito kad se taj motiv sukobi s motivom užitka, koristi. Što bi pomoglo takovima propovijedanje stojičke etike i plastično risanje estetskog krasa moralne kreposti? Bilo bi gotovo sve jedno što i opisivati rogjenomu slijepcu čarnu krasotu sunčanog svjetla, koje prolazi kroz kristalni bridnjak, pa se lomi i razlijeva u svojih sedam boja.

Ne kažem ovim, da se čovjek može poživinčiti, jer u njemu uvijek ostaje umna narav, koja razlikuje dobro od zla; već mislim reći, da čovjek može saći nisko niz etičke stepenice sve do zadnjega stepena moralne degradacije; a u takome slučaju što bi pomogla motivacija Wundtove etike?

Ovakova motivacija preslaba je i prema otanjenim umovima i prema t. zv. demagozima; pa i prama onima, koji su nam ostavili krasnih stranica napisanih o krasoti etike, pokazala se je nemoćna. Povjest nam je neke spomene učuvala, a mnogo što takova ostalo je zatrpano u zaboravi.

Neka se čitaju spisi Senekini, neka se isporede s onim, što nam je ostavila zabilježeno povjest o njegovu životu; pa do kakova zaglavka će se saći? Da motivi interesa i užitka nadvladavaju motive, koji svoju snagu crpaju iz puke krasote etične, i da pred motivima stojičke etike ostaje kruta istina: „Video meliora proboque, deteriora sequor."

Svraćam pažnju onih, koji drže do stojičke motivacije u etici, na neku činjenicu, koja nije osamljen slučaj, već pojava dosta česta, koju — može se sigurno kazati — da je svak u svomu životu više puta iskusio.

A to vam je licemjerje ili farizejizam u etici.

Da je motivacija „krepost je sebi najbolja nagrada" jaka, farizejizma ne bi bilo.

Farizejizam je krabulja, koju čovjek stavlja na svoje lice, da se pokaže ono, što on nije. Mili se nekima utajano biti etičkim libertincima, ali da to samo na javu ne ispliva, već da oni budu smatrani čestitim članovima društva. — No za što to? Ako se etički libertinac krije iza svoje krabulje, koja je čak ljepša, nego njegovo naravno lice, očito je, da on to čini od straha pred javnim mnijenjem; očito je, da se on boji neke kazni, naime, da mu ne bi bio potamnjen njegov dobar glas. Ali da je zbilja „krepost sebi nagrada, a zločin sebi pedepsa", ne bi se imao bojati javnoga mnijenja, već samoga nemoralnog djela. Ipak u farizejizmu djelo ne smeta ga nimalo, smeta ga samo, ako dogje na javnost.

Kako bi se ova činjenica svela u sklad s rečenicom: „krepost je sebi najbolja nagrada?"

Kako bi mogla Wundtova etična motivacija izliječiti farizejizam?

Wundtova motivacija još više gubi od svoje jakosti, naročito u današnjim prilikama, ako se stvar promotri i s jednoga drugoga gledišta.

Ambijenat, u komu se žive, jak je odgojni čimbenik čovjeku.

Plato je isporedio ljudstvo trgu. Tu je svak zaposlen. Neki dolaze, odlaze, govore, viču, ugovaraju, nagagjaju se, kupuju, prodavaju... U toj silnoj vrevi ima jedna glavna misao, koja svakoga vodi: prodavaoca, kako će skuplje prodati, kupca, kako će što jeftinije kupiti: glavna je ideja — interes.

Megju tom vrevom imade samo neki malen broj, koji niti kupuje niti prodava, već samo promatra. Trg je ovaj svijet, a oni, koji tu razmatraju, filozofi su.

Slika je dobro pogogjena.

Slika kaže, da je cijeli ambijenat, u komu se žive, prožet materijalnim interesom uz rijetke i tanke iznimke. Vodi nas u našemu radu ideja nekoga dobra, što se može naći u granicama prirode — materijalno neko dobro. — U ovakovu ambijentu — govorim ja — Wundtova motivacija etike „ideal etički" na mase ne može ni najmanje utjecati.

Kazao sam gore, kakav bude ambijenat, u komu se žive, taki će biti i ljudi. Što se opaža u fizičnom svijetu, opaža se i u moralnom. Nek se ovo dobro drži na umu, pak se obazre na eksperimentalne znanosti, koje su nam pribavile mnogo što, da nam bude lagodniji pa ća i mekoputniji život; neka se pogleda na trgovinu, koja se je razgranala, neka se pogleda na ogromnu industriju, koja se je razvila u velikim industrijalnim gradovima, gdje rade milijuni radnika; nek se ne zaboravi, da izmegju tih radnika velik je broj, koji se je tu ubrojio za rana, a nije prije dobio dobar kućni i religijozni odgoj: takav ambijenat kakovu masu mora da nužno stvori?

Ako je ambijenat jak odgojni čimbenik, ovakov ambijenat valja da razvije u masama, koje tu žive i u dodir dolaze, najoštrije i preko svake mjere dvije naravne težnje u čovjeku. Te su težnje podržavanje individuuma, to jest materijalna korist i podržavanje vrsti, to jest seksualni užitak. — Ne bude li na te mase utjecao odgoj zdrave filozofije i religije, koji bi temperirao jaki pritisak toga ambijenta u velikim naročito gradovima, nužno će slijediti, da će motivi interesa i užitka tako jaki biti, da će pred njima poblijediti pa i iščeznuti krasota moralnoga zakona i motivi „etičnoga ideala", u koji se pouzdaje Wundt.

Imao sam i ja više prigode čuti od ovakovih — to jest koji su odrasli u takomu ambijentu: „evo, ovo je moj bog" vadeći iz džepa zlatni novac, i upirući u nj prstom; a ovakovi će lako prodati i za srebrni novac vas sjaj etičkoga krasa.

Neka Wundt pokuša ovakovima propovijedati krasotu etike, neka im tumači svoj etički ideal, naći će se on pred debelim ocjelnim vratima, koja ne će moći ni otvoriti ni razlomiti.

* * *

Još nešto. Vršenje etičkih dužnosti može opajati zadovoljstvom i mirom ljudski duh; ali to zadovoljstvo ne potječe odatle, što smo mi počinili nešto, što moralni libertinac nije počinio, već se u nama budi zadovoljstvo, što smo izvršili nešto, što smo morali izvršiti, pa tim — bivši slobodni — i nešto zaslužili. Zadovoljni smo, jer smo uvjereni, da smo se poslužili nekim sredstvom, koje ne može, da nam ne urodi nekim dobrom. Nije istina, da etičko dobro djelo, kao što je n. pr. održavanje zadane riječi, koliko je djelo, pobugjuje u nama zadovoljstvo, jer da bi se pomislilo to isto djelo osamljeno bez obzira na neku svrhu, dosljedno na neko dobro, postalo bi za nas posve indiferentno: ne bi u nama budilo ni zadovoljstva ni nezadovoljstva.

Tko imade novaca, može biti zadovoljan; ali ne za to, što on pred sobom vidi hrpu zlatne kovine, već ga novac raduje, što se njim može udovoljiti mnogim potrebama. Moralno je djelo neko sredstvo, koje vodi nekom cilju. Vrijednost sredstva stoji do vrijednosti i dobrote cilja, svrhe. Bûdi li cilj u nama ugodnosti, zadovoljstvo, valja da pobudi u nama zadovoljstvo upotrebljavanje toga sredstva. Krasota i dobrota sredstava nije drugo već odraz krasote cilja, svrhe: krasota kreposna života valja da bude odražaj krasote cilja.

Bude li komu cilj djelovanja „egoizam" (privatna materijalna korist i užitak), krasota kreposti ne može u tomu slučaju da bude motiv, jerbo je tu samo ono krasno, što promiče egoizam: krepost tu prima svoju krasotu od egoizma, od svoga cilja, a u sebi je nema.

Bude li komu cilj „altruizam" (promicanje materijalne koristi kolektivizma), takogjer i u ovomu slučaju krepost valja da poprimi svoju krasotu od svoga cilja, biva od altruizma. Htjede li se udružiti „egoizam" s „altruizmom", što se ne će nikada postići u najmodernijoj filozofiji, cilj će biti: privatna i kolektivna materijalna korist i užitak, pa i u tomu slučaju krepost će blistati ne svojom krasotom, već kao trabant, svijetlom, što prima od svoga sunca, svoga cilja, svoje svrhe.

Tim pada motivacija etici: „krepost je sebi nagrada", a mjesto nje stupa ili materijalni „egoizam", ili materijalni „altruizam" ili neki kompromis obadvaju. U kratko stupa neko dobro u granicama ove naravi. To dobro pošto ne može da bude za svakoga dobro i u istoj mjeri dobro, izazvat će sukobe, nezadovoljstvo, a to sve ravno vodi etičkomu nihilizmu.

* * *

Ja sam evo dosegao do konca svoga govora; red bi bio, da sada zaglavim. Ja ga zaglavljujem i u kratko rekapitulujem.

Socijalno-eudemonički i kulturno-napredni filozofski sistemi, koje ja zovem najmodernijom filozofijom, drže i dosta drže do čiste etike. Oni vide, da bez toga narodima ne ima života a državama opstanka; trude se za to, da bi našli etičkomu životu oslon, pružili narodima jaku motivaciju, koja bi ih održala u granicama pristojnosti i poštenja.

Obadvije te struje:

1. Osugjuju „egoizam“, jer je oduran, jer je zatoran, a stoje za „altruizam“, koji živo zagovaraju.

2. Socijalni eudemonizam da se izvuče iz škripca, u koji ga utjeruje „egoistična“ i evolucijonistička etika, hoće da sljubi „egoizam“ s „altruizmom“, pa za to motivira: čini drugomu dobro, pa će odatle biti i tebi dobro.

3. To je socijalnom eudemonismu nemoguće, jer tomu postavlja najjaču zapreku nauka o svrsi čovjeka, o čovječjemu „vrhovnomu dobru“, koju je socijalni eudemonizam stavio na čelo svoje etike.

4. Takova etika ne može da ne izazove nužne sukobe. A u tomu slučaju takova etika valja da se sruši, jer je takova etika bez oslona, a da narode održi u granicama morala, nemoćna je.

5. Kulturno-napredni sistem motivira svoju etiku „etičkim idealom“, koji motiv pokriva se s motivom stojičke filozofije „krepost je sebi najbolja nagrada.“ Toga se motiva hvataju donekle i socijalni eudemoniste, da izbjegnu prigovoru: za što sreća ne prati uvijek kreposnika.

6. Ovaj motiv ne ima nikakove snage, a to za to, jer:

a) vrlo je tanak broj onih, koji vide sjaj etičkoga krasa i crpaju užitak iz počinjena moralnoga djela;

b) jer taj užitak, koji se dade crpsti, crpa se ne iz djela, kao djela, već iz svrhe, koja se postiže tim djelom;

c) jer, da bi se taj užitak i zadovoljstvo crpalo iz moralnoga djela, ne bi više bilo farizejskog morala;

d) jer i oni, koji su riječju risali drugomu krasotu etike, činom su kazali, da krasota etike slabo na njih utječe;

e) jer u ambijentu, u kakovu žive mase naroda, koji je prožet gotovo samom idejom materijalne koristi i užitka, „ideal

etički" propovijedati, bilo bi sve jedno gotovo, kao što i opisivati krasotu boja rogjenomu slijepcu;

f) jer ostaje svejedno otvoreno pitanje: za što kreposnik u mnogo slučajeva tjelesno i duševno trpi u ovomu životu, za što krepost ne ima uvijek odmjerene nagrade. Na to pitanje dok se ne odgovori i odgovor ne zadovolji, etika ostaje bez oslona, i široko se vrata otvaraju moralnom libertinizmu i nihilizmu, koji je u ovomu slučaju najdosljedniji, najlogičniji.

Najmodernija dakle filozofija ne može, prama svojim principima, da udari stalan temelj etici, premda ima volje da to učini. Imala bi za ljubav etike i ljubav naroda, koje ona hoće da etički pridigne, napustiti svoje pozicije, zauzeti neke druge: tim bi im etika bila osigurana.





# Zakon o rastavi crkve i države u Francuskoj i kanonsko pravo.

Piše **Dr. Juraj Cenkić.**

(Nastavak.)

## II. Suverenost crkve katoličke.

### 1. Različnost duhovnog i vremenitog društva.

Perioda pretkršćanska. Imade mnogo teologa, koji naučaju, da različnost duhovnog i svjetovnog društva datira počevši od Isusa Krista, ali to ne stoji. Istina je, Gospodin Isus Krist jasno je markirao tu različnost, ali za to ona ipak i prije njega opstojaše. Nemaju pravo racijonalisti, kad vele, da se nauka crkve katoličke o različnosti dviju društva kosi sa tradicijom roda ljudskog i sa samim ljudskim razumom. U tom pitanju odlučuje svakako povjest sa svojim spomenicima.

A nuto ti povjesnički spomenici, ma bili i vrlo stari, jasno uče, è se u svako vrijeme kraj foruma nalazio hram, kraj prijestolja oltar, kraj magistrata svećenik, kraj vladara pontifeks; opstojaše dakle duhovna vlast kraj kraljevske, ili duhovno društvo kraj svjetovnog, koje bijaše različno jedno od drugoga.

Kraj svih zabluda u religijoznim pitanjima i idejama narodi idolopoklonici stavljahu vjeru vazda na prvo mjesto. Poganski narodi držahu vjeru tako svetom, da prepuštahu samo bogovima, da se za nju brinu. Svećenik je bio tumač i posrednik megju božanstvom i narodom; on primaše od bogova izravno uputstva, a vladar tek primijenjivaše na civilni život odredbe božanske, što no ih putem svećenstva dobivaše. Sve je to bilo posljedica shvaćanja, da duhovna vlast direktno potječe od bogova samih.

Pa baš zato, što se u mitima nalazi sijaset božijih aparicija, dokaz nam je, da je zbilja nekoć moralo samo božanstvo intervenirati u religijozno-moralnim stvarima čovječanstva.

Ti svi miti potvrgjuju egzistenciju praobjave i objave, koja je dakako najčišće prikazana u židovskim sv. knjigama. A sada da specificiram, što onako općeno rekoh.

Rimljani u velike cijeniše vjeru; kod njih se za vjeru brinula posebna svećenička organizacija s velikim svećenikom na čelu. Ta je organizacija bila posve odijeljena i nezavisna od civilnog društva. Veliki svećenik bijaše u Rimljana duša narodnja, preko njegovih ruku išle su niti cijelog javnog života; za to ga Festus zove, judex et arbiter humanarum et divinarum rerum.

Ako zagledam u spise Homerove, Aristotelove, Platonove i Dijodora sicilskog, tad nalazim, da je vjera kod Grka, Egipćana, Etijopljana i drugih naroda takogjer zauzimala vrlo otmjeno mjesto.

Kod Židova imagjaše religija najviše prava; ali za to je bilo i u njih svećenstvo odijeljeno od civilnih reprezentanata. Dok nijesu Židovi izišli iz Egipta, religijozni i očinski autoritet nalazio se pohranjen u obitelji; a kad Židovi postadoše narod, pleme Levijevo dobiva svećeništvo u svoje ruke, a sceptar prelazi na pleme Judino.

Prigovaraju mnogi, da u staro vrijeme u dosta slučajeva religijozna vlast i svjetovna bjehu usredotočene u jednoj ruci. August i njegovi nasljednici htjedoše usredotočiti svu vlast u svojim rukama. Za to uzeše oni vlast velikog svećenika sami vršiti; Jonathan i Simon, braća Makabeji, takogjer imagjahu svjetovnu i religijoznu vlast u jednoj ruci.

Istina taj fakat ne može nitko nijekati, ali kraj svega toga stoji nepobitna činjenica, da u starih historijskih naroda kraj svjetovne vlasti opstojaše religijozna, koja imaše svoje posebne službenike, svoj posebni djelokrug, a i svoju kakvu takvu nezavisnost. Ako se u historiji zbilo, da je religijozna vlast došla u ruke svjetovnog vladara, tad se religijozna vlast nije smatrala privjeskom svjetovne. Ona se naprotiv tako visoko cijenila, è se držalo zgodnim, da je dobije u svoje ruke ne tkogod, nego samo vrhovni reprezentant svjetovne vlasti. I baš za to nijesu se te vlasti pomiješale; tituli, funkcije jedne i druge ostadoše. Ako je cezar rimski odregjivao u vjerskim stvarima, nije to činio

kao cezar, već kao vrhovni svećenik, koga je kolegij svećenički primio megju svoje članove.

Pitam li, da li je po narode bilo dobro, što su cezari u svoje ruke uzeli i svećeničku vlast, tad moram odgovoriti, da nije. Mjesto da cezari zaštite vjeru i savjest, oni baš upotrijebiše religijoznu vlast u službu najgroznijeg despotizma. Sloboda savjesti nužno pretpostavlja jedan od države sasvijem nezavisan religijozan autoritet.[1]

Različnost religijske moći i svjetovne opstojaše doduše, ali bila je tek nejasno precizovana, bijaše preslaba, da se odupre cezaropapizmu. Religija u ono doba nije bila jedna i univerzalna, ona je bila narodnja; pa baš zato dala se lako apsorbirati od pojedinih država, preko čijih granica nije sezala. Osim toga svećeništvo starih naroda nije bilo izuzeto od zabluda, — jer nije dobilo od božanstva dar nepogrješivosti; zato je tomu svećenstvu manjkao autoritet božanske misije; koje onda čudo, da se izgubilo u praznovjerju i tiraniji svjetovne vlasti.

Kršćanska era. Te pogibli nije se bojati u kršćanskoj eri. Davši Isus Krist svojoj crkvi posebno ustrojstvo, o kom ću još govoriti, potegnuo je markantnu liniju megju obim društvima; država i crkva dobiše po Isusu Kristu zasebne osobnosti sa zasebnim pravima i dužnostima, tako te je upravo nemoguće u katolicizmu miješati poslove jedne i druge strane. I država i crkva imadu u svoje društvo utisnute četiri konstitutivne note, koje poput relijefa jasno svakoj ističu njezinu individualnost. Dvije se naime ove vlasti razlikuju jedna od druge time, što svaka imade svoju bit, svoje ustrojstvo, svoj opseg i trajanje, svoj predmet, svoju svrhu i svoja sredstva.

I crkva i država imádu zajedničko podrijetlo; ali s tom razlikom, da svjetovna vlast potječe od Boga kao početnika naravi; a duhovna vlast od Boga kao početnika milosti. Država je dakle tvorevina naravskog, a crkva vrhunaravskog prava.

Ustav crkve odredio je Bog tako, da se u nje vrhovna vlast et quoad debitum et quoad modum direktno dobiva od Boga, dok se u državi dobiva od Boga tek quoad

[1] „La liberté de conscience suppose comme condition nécessaire l' existence d' une autorité religieuse indépendante de l' État, s' organisant et gouvernant souverainement elle-même d' apres les principes de sa foi et les traditions de son histoire.“ Thiers.

debitum. Duhovna je vlast po svojoj naravi univerzalna i neuruživa; zato ona obaseže sva vremena i sva mjesta, a opet je u svojoj biti nepromjenljiva. Svjetovna je vlast vezana na teritorij, a s raznih uzroka može se modificirati ne samo teritorijalno već i ustavno. Državnopravna forma može biti jednom monarhijska, drugi put republikanska. Religijozna vlast nastavlja na zemlji djelo spasenja započeto po Isusu Kristu; njezina je dakle svrha duhovna i vrhunaravska, zato su i njezina sredstva; vjerovanje, molitva i sakramenti te sv. misa vrhunaravskog karaktera. Svrha je države da pospješuje i razvija opće vremenito dobro svojih podanika; njezina je dakle direktna svrha naravska i vremenita; zato su joj i sredstva ponajviše fizična.

Kad je božanski Utemeljitelj stvarao crkvu, on nije htio, da crkva apsorbira svjetovnu vlast; on je ne samo svojim primjerom već i naukom učio, da se kršćani i nevjernici moraju pokoravati svjetovnoj oblasti. Crkva takogjer nije nikada išla za tim, da uništi narodnosti i narode; njojzi je prava svaka državnopravna tvorevina, dok počiva na moralnim principima. A zašto? Zato, što crkva smatra državu družicom svojom u poslu upravljanja svijetom.

Crkva i patrijotizam. Prema tomu crkva vazda nalaže svojim vjernicima, da izvršuju dužnosti prema svojoj domovini; pravi katolik ne može a da ne bude i pravi patriota. Ali modernim neprijateljima crkve ne prija taj katolički patriotizam; zato rado predbacuju katolicima, da se pokoravaju stranomu vladaru i stranoj vlasti. Vogja naših naprednjaka, Dr. Heimrl, da budem konkretan, predbacuje nama hrvatskim katolicima ovako: „Jedna je sramota naša, a to je konkordat. Tu je slomljena suverenost države, koja nikome ne može priznavati vrhovnih prava. Tim je uništena jednakost sviju pred zakonom, a životna su pitanja gragjana stavljena u ruke ljudima, koji imadu centar izvan države. Vanjski se faktor usugjuje državi da diktuje zakone!...

Takova predbacivanja imadu zaista svrhu, da narod ili publiku, koja nije kadra pravo suditi, ogorče na sv. stolicu, dakle na zakonitog imaoca vrhovne crkvene vlasti. Kada se katolik pokorava papi, tad se on ne pokorava vremenitom vladaru države, koji se zove sv. stolica, već se pokorava duhovnom poglavaru svoje crkve, koja obaseže sve narode i države. Ka-

tolik sluša svog duhovnog oca, koji se svagdje nalazi, gdje se nalazi i njegova obitelj. Papa je dakle jednako kršćansko-katolički otac u Parizu, kao u Londonu, u Rimu kao i u Bombay-u. Ona veza, koja veže sve kršćane na zemlji u jedno tijelo, u jedno kraljevstvo Kristovo, bez obzira na političke zemlje i države, ne može i ne smije da bude katoliku tugja. Ta bo veza imade svoj temelj u apsolutnoj ovisnosti čovjeka prema Bogu, u pripadnosti kršćanina-katolika Kristu.

Ako ta veza i čvrsto priteže vjernike uz Rim, uz sv. Oca papu, to zato ona ne slabi one veze, kojima su katolici privezani uz svoju domovinu i svog vladara. Ljubav prema crkvi osniva se na ljubavi prema Bogu, a ljubav prema domovini, na ljubavi prema bližnjemu; obje te ljubavi potječu iz jednog izvora. Ljubav prema domovini je nadalje naravskog reda, a ljubav prema crkvi vrhunaravskog. Vrhunaravski red ne ruši naravski, pače ga potrebuje za svoju bazu. Najzad i historija nam pruža lijepih primjera herojske upravo ljubavi katolika naprama domovini. Hrvatska povjest u tom pogledu upravo vrvi sjajnim primjerima. Naši su oci bili odani katolici, ali su bili i odani patrijote. Mogu reći, da se na njima potpuno odsijevalo umovanje umnog Fenelona, koje ovako glasi: „Svaki je katolik rimski gragjanin; katoliku, baš zato što nježno ljubi Rim, prije bi ruka usahnula, prije bi srce prestalo kucati, nego da ne bi za majku crkvu, koja je gospodarica svih crkvi, dao i isti svoj život. To plemenito čuvstvo i ta pripravnost ne guši u njemu ljubav prema domovini, već je naprotiv jača i raspaljuje. Naš gospodin Isus Krist takogjer ljubljaše svoju domovinu; On je za nju umro“.[1]

[1] Divne su u tom pogledu riječi velikoga Leona pape XIII.: „Nunc vero si civitatem, in qua editi susceptique in hanc lucem sumus, praecipue diligere tuerique iubemur lege naturae usque eo, ut civis bonus vel mortem pro patria oppetere non dubitet, officium est christianorum longe maius simili modo esse in Eclesiam semper affectos. Est enim Ecclesia civitas sancta Dei viventis, Deo ipso nata, eodemque auctore constituta: quae peregrinatur quidem in terris, sed vocans homines et erudiens atque deducens ad sempiternam in coelis felicitatem. Adamanda igitur patria est, unde vitae mortalis usuram accepimus: sed necesse est caritate Ecclesiam praestare, cui vitam animae debemus perpetuo mansuram: quia bona animi corporis bonis rectum est anteponere, multoque quam ergo homines sunt erga Deum officia sanctiora. Ceterum vere si iudicare volumus, supernaturalis amor Ecclesiae patriaeque caritas naturalis geminae sunt ab eodem sempiterno

Iz svega, što dosada rekoh, jasno je, da opstoje na zemlji dva različna društva. Ta su društva korelativna dvjema redovima, koji reguliraju odnose ljudstva i čovječanstva. Ta je različnost fundamentalna baza kršćanske civilizacije. Ona je djelo božije; pa je i Njega dostojno, jer ustaljuje i podržaje slobodu vjerovanja i savjesti. Istina, suverenost je u Bogu, kao u svom izvoru, nepodijeljena; ali zato nije u svojoj emanaciji. O tom nas uvjerava cijela kršćanska tradicija. Prispodabljaju sv. Oci dvije vlasti crkvenu i državnu dvjema mjedenim stupovima, štono držahu predvorje Salamonova hrama; njima su svjetovna i duhovna vlast ona dva zlatna kerubina, štono sjede na zavjetnom kovčegu, pa jedan drugomu u lice gledaju; što je nebu sunce i mjesec, to su čovječanstvu crkva i država. Zato lijepo veli Justinijan u svojoj noveli: „Svećeništvo i vremenita vlast dva su dobročinstva Božje blagodati; svećeništvo ravna duhovnim, a svjetovna vlast vremenitim stvarima — obje potječu iz istog principa.

## 2. Suverenost crkve u duhovnim poslovima.

Cezaro-papizam države. Tko je pozorno pratio povijest rastavnog zakona u Francuskoj, odmah je mogao a priori znati, kako će sv. stolica pozdraviti taj zakon, naime da će ga osuditi, kao što se i dogodilo. Ali imade još nekih principijelnih razloga, zašto je sv. stolica osudila francuski rastavni zakon. Francuska legislacija i egzekutiva suvereno, dakle u svom djelokrugu nameću crkvi bogoštovne udruge; odregjuju glede crkvenog imutka, a prisvajaju si člankom osmim pravo odlučivanja u čisto vjerskim stvarima. Tim svojim postupkom država ne mari za crkvenu suverenost; ona se postavlja na stajalište isključive suverenosti, pa ne priznaje, da jedino crkva kao suvereno duhovno društvo imade uregjivati duhovne poslove. Taj postupak francuske vlade temelji se na principu, koji se danas zove omnipotencija države ili cezaropapizam. Divus Caesar imperator et summus pontifex. To je bila formula poganskog despotizma, formula ropska, koja prepuštaše ljudsku dušu i savjest tiraniji svjetovne

---

principio profectae caritates, cum ipse sit utriusque auctor et causa Deus: ex quo consequitur, non posse alterum officium pugnare cum altero . . .“

Sr. Litt. Encycl. de praecipuis civium christianorum officiis. Sapientiae christianae, alineja: *Esse in usu* od 10. siječnja 1890.

sile. U srednjem vijeku dobila je omnipotencija državna u njemačkim suverenima i francuskim kraljevima naziv: regalizam, kod shismatika i protestanata racijonalizam; dok se danas u moderno doba zove lajicizam.

Zvao se cezarizam kako mu drago, jasno je, da se njegova suština u tom sastoji, da pripoznaje samo državi apsolutnu suverenost, suverenost dakle bez kontrole, bez granicâ. Država je gospodar krvi i imutka svojih podanika; nju jedinu idu suverena prava — i nikoga drugoga na njezinom teritoriju. Po shvaćanju cezarizma crkva zauzimlje u državi onaj položaj, koji imadu razna tekovna i literarna društva, čija pravila odobrava država, a njihovu djelatnost nadzire. Crkva imade samo toliko prava, koliko joj država dozvoljava; crkveno pravo je štatutarno. Crkva imade samo onda juridičnu osobnost, ako joj dade država, koja je nosilac i imalac svih prava. Prema tomu crkva nije ništa drugo, nego jedna grana civilne uprave, koja se bavi ćudorednim poslovima. Svećenstvo nije baštinik Kristove vlasti i misije; ono je neka vrst moralne policije, pobožni odio gendarmerije, jedna regimenta duhovnih vojnika, koju država rukovodi, nadzire, plaća i disciplinira, već prema tomu i u tolikoj mjeri, kako služi interesima države.

Argumenti za suverenost crkve. A da li je zbilja Krist, osnovatelj crkve, odredio svojoj crkvi takovu ulogu i takav položaj? Ne i sto puta ne! Crkva je savršeno društvo; ona je u čisto duhovnim stvarima sasvijem nezavisna. To nije teško dokazati ni po Božjem ni po naravnom pravu.

Sv. Pismo. Otvorimo sv. Pismo i to najprije ona mjesta, koja govore, kako je Krist slao svoje apostole u svijet, da naučavaju sv. evangjelje[1]. Zar im Krist možda ovako govori: Idite u svijet, pa naučajte sv. evangjelje, ali najprije otidite u Rim; onako bojažljivo zagjite u cezarovu palaču, pa zatražite u njega dopuštenje, da učite istinu. — Ne, nije tako Isus govorio, a opet ne čitam, da su apostoli tako radili.

Riječi su Isusove: *„Euntes in mundum universum, praedicate Evangelium omni creaturae.*[2] Tim riječima Isus Krist suvereno odašilje svoje apostole u svijet bez obzira na ikakovu državnu vlast, bez obzira na buduće socijalno-političke zapletaje.

[1] Mat. XVIII. 15; XXVI. 26. XXVIII. 19—20. Marko XIV. 22; XVI. 16. Luka XXII. 19, 32. Ivan III. 5. XIV. 16. XVI. 13.

[2] Mc. 16, 15.

Svjetovna vlast protivit će se suverevosti crkve. *„Tradent enim vos in conciliis et in synagogis flagellabunt vos, et ad praesides et ad reges ducemini propter me"*.[1] Apostoli su shvatili Kristovu suverenu zapovijed, pa su je i suvereno vršili. Eno židovsko vrhovno vijeće zabranjuje apostolima propovijedati, prijeti im smrću, ali Petar i Ivan odgovaraju: Većma se valja pokoravati Bogu, nego ljudima[2]. I toga radi trpiše batine, no oni s veseljem idu kući, jer su imali čast, da trpe za Isusa. Sv. Pavao ide u Atenu, pa na trgu drži propovijed de ignoto Deo. Niti se prijavio oblasti, da uzme ulaznice za pouzdani sastanak, niti je molio dozvolu za javnu skupštinu.

I tako redom čine svi apostoli. Oni ne samo da suvereno naučaju, već postavljaju biskupe, svećenike bez ikakova obzira na svjetovne vladare. Kad je pače Pavao udario jednog Korinćanina radi rodoskvrnuća ekskomunikacijom, nije ni onda pitao dozvole u magistrata, premda je ekskomunikacija imala posljedicâ i u gragjanskom životu ne samo izopćenika, već i svih ostalih vjernika. Iz svega toga jasno je, da je bila volja Kristova, e da bude njegova crkva sasvijem nezavisna u stvarima vjere, ćudoregja i discipline; dakle u čisto duhovnim poslovima.

Volja Kristova, da njegova crkva bude suverena, ne razabire se samo iz ovih dosada navedenih riječi, već imade zato i drugih dokaza. Premda je dokaz, izveden iz volje utemeljitelja crkve peremptoran i najodlučniji u ovoj stvari, ipak ga mimoilazim. Isto tako puštam s vida i druge dogmatične dokaze, kao onaj iz tradicije, iz svjedočanstva naime svetih Otaca i dokaze iz crkvenih dokumenata. Kratkoće radi ne spominjem ni dokaz ex absurdo, koji bi nužno slijedio, da Krist nije utemeljio crkvu svoju sa suverenom vlasti. Ispuštam i filozofsko-teološki dokaz, koji se izvodi iz svrhe, u koju je crkva utemeljena, pa se ograničujem na dva samo dokaza juridičke naravi, i to na jedan iz megjunarodnog prava, na drugi iz analogije s vrhovnim pravima suverene države. Držim naime, da će ovi dokazi čitatelju biti zanimiviji jer su nepoznatiji, a protivnicima više imponirati od ostalih dogmatičkih dokaza.

Megjunarodnje pravo (konkordati, poslaništva, poslanstva). Kao što megju privatnicima dolazi do ugovora, tako dolazi i megju državama. Države sklapahu vazda megjusobno bud

[1] Mt. 10, 17. i sl.
[2] Act. 4, 19.

ugovore o miru, bud za megjusobnu obranu, bud t. zv. trgovačke ugovore. Za megjunarodni ugovor zahtijeva se, da države budu suverene ili barem polusuverene. U čemu se naime sastoji bit megjunarodnih ugovora? U ničem drugom nego u raspolaganju s temeljnim pravima ili s jednim ili više vrhovnih prava. Jedna država odstupa na korist druge nekoji dio od svojih temeljnih prava, ili suzuje i modificira svoja vrhovna prava. Kad n. pr. država s državom paktira gledom na opseg teritorija, što spada u teritorijalno vrhovno pravo (Gebietshoheit); tad taj čin spada u područje megjunarodnog prava; — dok ugovor o prolazu vojske ili oružja amo ne spada, jer se ne tiče temeljnih prava. Temeljna prava pojedinih država, koja mogu da budu predmetom megjunarodnih pregovora, jesu: a) pravo na samoodržanje (das Recht der Selbsterhaltung). To pravo čini, da nijedna druga država ne smije dirati u teritorij, u narod i u njegovo državno i socijalno uregjenje, te njegovu pravnu nezavisnost; b) pravo na nezavisnost i slobodu. Po tom pravu imade svaka država pravo, da si sama uredi legislativu i egzekutivu po svojoj volji, pa tako imade pravo postavljati činovnike ad intra et ad extra. Po tom se pravu ne smije nikoja država miješati u čisto interne stvari druge države; a opet jedna država ne potpada pod drugu u pitanju sudbenosti; c) pravo na megjunarodni saobraćaj. Po tom pravu može svaka država zahtijevati, da dogje s drugom u diplomatski ili gospodarsko trgovinski saobraćaj (jus commercii); d) pravo na štovanje (das Recht auf Achtung).

Svako temeljno pravo sadržaje u sebi više partikularnih prava, koje zovemo, ako se razviju, vrhovna prava. To je bit megjunarodnih ugovora. Da megjunarodni ugovor uopće može nastati, treba da jedna i druga ugovarajuća stranka imadu pravnu sposobnost za ugovaranje. Takovu sposobnost mogu imati jedino suverene države, koje posjeduju temeljna i vrhovna prava, ili polusuverene u pogledu onih vrhovnih prava, kojima faktično mogu raspolagati.

Ugovor vrijedi odmah, čim ga opunomoćene stranke potpišu; ili čim ga ratificira zakonodavstvo, pa onda bude kao takav u zemaljske zakone uvršten. Toliko o ugovorima megju državama[1].

[1] Sr. „Institutionen des Völkerrechts" von Dr. Karl Gareis. II. Auflage Giessen 1901.

Ako država sklapa sa crkvom katoličkom ugovor, onda ju ona očito pomišlja i drži za državu, a sv. Oca papu za suverena. Crkva je dakle po megjunarodnom općenom pravnom shvatanju suvereno društvo. Kad naime to ona ne bi bila, zar bi države sklapale s njom dvostrane ugovore? Još nijesam nikada čuo, da je ruska, francuska, španjolska, portugalska, austrougarska, švicarska ili koja američka država sklopila ugovor s grčkom nesjedinjenom, protestantskom ili anglikanskom crkvom.

Čim dakle država sklapa sa crkvom katoličkom na način megjunarodnih ugovora, konkordat, na koji primijenjuje iste forme i modalitete, koji vrijede za megjunarodne ugovore, onda ona eo ipso priznaje, da radi sa strankom od sebe različnom i u svom djelokrugu i genre-u nezavisnom i suverenom. Ako država ne će sa crkvom sklapati konkordata, tad ili ne priznaje njezinu nezavisnost, ili stoji na stajalištu lajicizma — ili potpunog sklada. Dalje, države drže kod sebe poslanike sv. Stolice; sv. Stolica viceversa drži diplomatske poslanike stranih država; višeputa države šalju izvanredna poslanstva u Rim k papi, kao ono novi turski sultan. Tko je iole upućen u megjunarodno pravo, odmah će kazati, è da i takove države pripoznavaju sv. Stolicu za sebi ravnopravnu drugaricu.

Državno pravo (analogija s pravima vrhovništva). Taj ću dokaz postavit u formi prigovora, i to prigovora, koji je naperen da tako kažem upravo u srce crkve. Vele protivnici: Suvereno je ono društvo, koje na nekom teritoriju vrši i posjeduje vrhovna prava. Crkva pak niti ima svoj teritorij niti imade vrhovna prava. Dakle crkva nije suverena. Tako protivnici. Ogledajmo ovaj prigovor. Ja potpisujem maiorem, ali odlučno niječem i odbijam minorem, a po tom i zaključak te konsekvenciju. S kojim pravom niječem manju premisu?

Da na to odgovorim, moram zaći u moderno državno pravo. Bit će to samo onako en passant, dakle toliko, koliko je nužno, da suzbijem ovaj prigovor. Po modernom shvaćanju pravo u subjektivnom značenju riječi nije ništa drugo, nego interes podignut na pravno dobro (das Rechtsinteress). Kao što pojedinac imade interese, koje das herrschende Gemeinwesen“, dakle država, podiže na pravno dobro, tako i države imadu interesa, koje država diže u red pravnih dobara. Oni prvi pravni interesi sačinjavaju privatno pravo, a ovi drugi

javno pravo. Javno se pravo opet dijeli na državno i megjunarodno, već prema tomu, kakovi su interesi po srijedi.

Državno pravo dijeli se onako, kako i bitni interesi države. Prvi je interes države, da bude u svojoj egzistenciji kao država, dakle u koliko je vlasna gospodariti, uregjena; zato se taj interes zove ustavni interes (das Existenz-Herrschaftsinteress). One norme (zapovijedi i prepovijedi), koje taj interes pravno osiguravaju, čine ustavno pravo (das Verfassungsrecht). Drugi se interes sastoji u tome, da država radi na svome cilju. Taj se interes zove radni interes (das Aktions-Herrschaftsinteress). Skup svih norma, koje pravno odregjuju ovu djelatnost države i što se tiče legislative i što se tiče egzekutive, zove se upravno pravo (das Verwaltungsrecht). Ustavno pravo dijeli se opet na dva dijela, jer egzistencija države ili bolje njezin sastav (der Bestand) pretpostavlja elemente države i organizaciju države.

Akcija se države kreće poglavito u dva pravca: da podiže svoje interese u red javnih dobara (die Rechtspflege), i da provodi interese (die innere Verwaltung). Sva djelatnost države sastoji se u tom, da razvija norme i da upravlja interesima. Interesi, koje štiti pravna norma, a realizuje ih pravno uregjena uprava, mogu da budu glavni i pripomoćni interesi. Megju glavne interese, koji izviru iz svrhe države, svakako se broji pravni interes njezin (das Rechtsinteress), to jest interes, da svi podanici živu u miru; zatim interes, da bude država posmatrana kano jedno tijelo (das Repräsentationsinteress).

Nadalje spada u glavni interes države onaj interes, koji imade država u to ime, da može svoju volju prema vani ili nutra makar i silom provesti (das Wehrinteress). Interes države mora takogjer biti u tom, da svoje sastavne elemente (ljude, teritorij, stvari i službe) zaštićuje, pa da im pribavlja potrebnu provedbenu moć (das Verwaltungsinteress). Da se svi ovi napomenuti interesi mogu provesti, treba materijalnih sredstava; zato stoji u interesu države da ih namakne (das Finanzinteress). Pripomoćni interesi, što no se tiču sastava državnog, jesu četiri na broju. Državu naime, čine teritorij, narod, stvari i službe, to su ti elementi države. Država mora imati interes za teritorij, naime da slobodno i pravno odregjuje na teritoriju, štono ga imade (das Territorialinteress); ona mora imati interes da slobodno i pravno vlada nad narodom svog

teritorija (das Volksbeherrschungsinteress); da raspolaže stvarima, koje se nalaze na njezinom teritoriju ili koji pripadaju pojedinim osobama (das Sachinteress); da pojedine osobe slobodno i pravno postavlja da zastupaju državne interese (das Amtsinteress).

Glavni i pripomoćni interesi jesu gospodstvenosni ili t. z. Herrschaftsinteresi; razlika je ta, što se glavni interesi odnose na svrhu, a pripomoćni na sastav države. Svaki t. z. gospodstvenosni interes zove se i „Hoheit", vrhovništvo. Prema tomu imademo u redu glavnih Herrschaftsinteresa isto toliko vrhovništva, koliko i interesa, a isto tako u pogledu pripomoćnih interesa. Svi ti interesi jesu i moraju biti pravno zaštićeni, to jest moraju biti podignuti u red pravnih državnih dobara, a to biva putem pravnih norma. Tako onda dolazimo do državnih vrhovnih prava. To su ova prava; a) u redu glavnih interesa: reprezentacijono vrhovno pravo; (das Repräsentationshoheitsrecht); obrambeno vrhovno pravo (das Militärhoheitsrecht ili das Wehrhoheitsrecht); pravdnosno vrhovno pravo (das Justizhoheitsrecht); upravno policajno vrhovno pravo (das Verwaltungs- und Polizeihoheitsrecht) i financijalno vrhovno pravo (das Finanzhoheitsrecht); b) u redu pripomoćnih interesa imademo ova vrhovna prava: teritorijalno vrhovno pravo (das Territorialhoheitsrecht), vrhovno vladavinsko pravo (das Volksbeherrschungshoheitsrecht); vrhovno imovinsko pravo (Das Sachhoheitsrecht, das Güterbeherrschungshoheitsrecht)) i najzad pravo na dijeljenje službi, dakle vrhovno oblazbeno pravo (das Amtshoheitsrecht)[1]. To su dakle vrhovna državna prava, kako ih moderni juriste poimaju. Ta dakle prava čine državu suverenom ad intra et ad extra.

Ako sva ta gospodstvenosna državna vrhovna prava razgledam u to ime, da im nagjem zajedničke note, pa da tako stvorim njihovu definiciju u subjektivnom pogledu; tad moram reći, da vrhovna državna prava nijesu ništa drugo nego punoća prava, kojom društvo raspolaže suvereno u to ime da provede svoju svrhu. Pitam ja sada, da li crkva imade vrhovna prava, ili bolje punoću prava, da izvede

[1] Gareis. Rechtsencyklopedie und Methodologie als Einleitung in die Rechtswissenschaft. str. 139—142.

i postigne svoju svrhu? — Naravski crkva nema niti može da imade državna vrhovna prava, dakle prava gragjanskog reda. Crkva naime nije država, a nije niti društvo gragjanskog reda. Ali zato ne mogu poricati crkvi suverenost toga radi, što nema državna vrhovna prava. Crkva kao duhovno društvo, kao društvo, koje je postulat vrhunaravskog reda, svakako mora imati, ako je suverena, vrhovna prava svoje vrsti, koja dakle rezultiraju iz njezine svrhe i iz njezinih interesa. Crkva dakle mora imati svoja individualna vrhovna prava, a toga radi, što se ta vrhovna prava ne nalaze u onom znamenovanju riječi kao u države, još ne slijedi, da crkva nije suvereno društvo. Tko će Bogu na pr. poricati e nije savršen u pogledu znanja, ili posvudnosti; ako ne poima i negiblje se na naš način? — U Bogu je znanje neposredno, a gibanje bez promjene mjesta. Da crkva imade vrhovna prava, nužno slijedi iz analize njezine svrhe, sastava i djelatnosti. Čim sam naime dokazao, da crkva posjeduje vrhovna prava, tim sam ujedno dokazao, da je suverena.

Kanoniste i dogmatičari uče doduše puninu vlasti ili prava u trojakom pogledu; u pogledu zakonodavstva, uprave i sankcije. (Potestas legifera, potestas iudiciaria, potestas coactiva). Ja se ne ću držati ove podijele već one, koju moderni pravnici naučaju. Kao što država pojedine materijalne interese podiže u red pravnih dobara, tako i crkva; pravna dobra države gragjanskog su reda, dakle vremenitog; a pravna dobra crkve vrhunaravskog su reda. I djelatnost crkve sastoji se u tom, da razvija pravne norme, da upravlja interesima. Odatle njezine dogme, odatle njezina disciplina; odatle njezino vršenje trojake službe: kraljevske, svećeničke i učiteljske. Kao što u države jedni interesi izviru iz svrhe, a drugi iz sredstava (sastava), tako je isto i kod crkve.

Glavni interesi. Crkvi pripada reprezentacijono vrhovno pravo. Crkva se naime kao društvo prikazuje kao jedinstveno organizovano tijelo, pa ga po crkvenom ustavu reprezentira papa u Rimu a papu nunciji izvan Rima. Kanonsko pravo točno nabraja prava i dužnosti pape i nuncijaturâ u tom pogledu. To pravo takogjer zahtijeva, da papa nije ni u državnom pogledu ničiji podanik, koji ne zavisi o vladaru i parlamentu nikoje države.

Obrambeno vrhovno pravo takogjer na svoj način pripada crkvi katoličkoj. Bez tog kaznenog prava postaje svako

ino vrhovno pravo iluzornim, jer ne bi bilo u crkvi potrebite sankcije. Bez toga prava bilo bi legislativno i t. zv. judicijarno pravo arbitrarno i čisto direktivne samo prirode. Prema tomu ja ne ću ovdje pobliže dokazivati egzistenciju koaktivne vlasti ili prava kazniti, već ću samo razložiti opseg tog prava u crkvi katoličkoj. S obzirom na predmet, treba da razlikujem dvije vrste kazni; duhovne naime i vremenite. Duhovne kazni sastoje se u lišenju a) dobara duhovnih, kojima raspolaže crkva, kao što su sv. misa, sakramenti, javne molitve, suffragia, pokop crkveni, jurisdikcija crkvena; b) službi, funkcijâ i prava, koja se dobivaju od crkvene vlasti. Jedne od tih kazni jesu čisto medicinalne, jer imadu svrhu popraviti krivca, pa se zato izriču na neodregjeno vrijeme. Čim se krivac popravi, prestaju te kazni. U medicinalne kazni idu cenzure kao: ekskomunikacija, suspenzija i interdikt. Druge su kazni vindikativne, pa idu direkte zatim, da zadaju članovima socijalnog tijela spasonosan strah; da osvećuju poremećeni poredak; da ekspiiraju pogrešku. U tu vrstu spadaju degredacija, depozicija, iregularnosti ex delicto lišenje služba crkvenih etc. Kad crkva krivce udara tim kaznama, dakako da i onda imade na pameti popravak i vječni spas onoga, koga udara.

Vremenite su kazni one, koje se sastoje u lišenju: a) dobara, imutka kao: globe i konfiskacije, b) dobara tjelesnih (zatvori tjelesne kazni, koje prouzrokuju bol, osakaćenje, smrt, c) dobara moralnih (osramoćujuće kazni); civilnih i političkih prava, te javnih služba i funkcija. O tom se ovdje ne radi, da li crkva može upotrijebiti duhovne kazni? To joj pravo priznavaju i sami galikanisti. Radi se o tom, da li može crkva materijalno kazniti, ako da, kako i u kojem opsegu.

U tom nam pitanju valja navesti tri sisteme. Prva sistema, koju sačinjavaju galikanisti, dokazuje s pomoću teksta sv. Ivana Hrizostoma (Hom. IV. de verbis Isaiae), sv. Jerolima (Epistola 60. ad Heliodorum, cap. 13.) te kanona dekretala: Si clericus (de iudiciis), e da crkva nema nikakovo pravo materijalno kažnjavati. Po toj sistemi raspolaže crkva samo duhovnim sredstvima; ako ova nijesu dostatna, tad mora ili strpljivo podnositi ili prizvati na državnu pomoć. Druga sistema je ovoj prvoj sasvim oprečna; pa ju možemo nazvati ekstremnom. Ona naime uči puninu prava crkve u materijalnom kažnjavanju, ne isključivši ni istu smrt. U pogledu smrtne kazni ipak pri-

znavaju, da blagost svećenička ne dopušta, da ju svećenici i crkveni suci izriču i izvršuju sami.

Glavni zastupnik te sisteme jest Suarez. On veli, da je mišljenje, koje crkvi to pravo pripoznaje, assertio catholica, a protivna nauka, da je antiqua haeresis[1].

Pobliže o toj sistemi možemo čitati u Bellarmina (De contr. lib. III. De laicis, cap. 21. i 22.) i Pirringha (Jus can. univ. lib. 5. tit. 7. sect. 3. n. 92.). Jezgra Suarezova argumentovanja sastoji se u tomu, što je pravo nad životom i smrću bitni atribut svakog suverenog društva. Crkva je suvereno društvo; zato imade pravo nad životom i smrti svojih podanika.

Treća je sistema zlatna sredina, jer ona uči, da crkvi od materijalnih kazni ne pripada t. z. poena sanguinis, to jest pravo osakatiti i kazniti smrću; dok joj pripada pravo osuditi na zatvor, na batine, bičovanje, na novčanu globu, izgon etc. U taj red kazni ide i pravo crkve zabraniti vjernicima baviti se onakovim poslovima, koji su pogibeljni positis ponendis po spasenje duše; ona može zabraniti svećenicima kojekakva zanimanja i studija.[2]

Da crkvi pripada pravo materijalno kažnjavati u ovom smislu, kako uči treća sistema, jasno slijedi iz XXIV. propozicije silaba, koja glasi; „Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam.

Kraj svega toga ne smijem tvrditi, da crkva kao crkva rasposlaže fizičnom silom. Fizična naime sila baš tako kao i jus gladii nije bitna značajka suverenog duhovnog društva. Ako crkva treba fizičnu silu, da izvede svoju volju, tad joj tu fizičnu silu mora pružiti država, ako može, na osnovu zajednice, u kojoj ona stoji sa crkvom.

Tim svojim činom ne postaje crkva od države zavisnom; zavisna bi onda bila, kad ne bi imala prava tražiti, a država ne bi imala dužnosti slušati. I država recimo imade pravo vojsci zapovijedati, da ide na neprijatelja; država imade pravo zahtijevati od gragjana da plaćaju porez; ako vojska uskrati posluh, ako gragjani načine pasivnu resistenciju; zar država dolazi u pravnu zavisnost? Pravo ostaje vazda pravom, pa makar

---

[1] Suarez, De fide. Disp. 23. sect. 1.

[2] Cfr. Moulart L' Église et l' État etc. str. 448–458.

se nikada ne izvršilo; pojam bo prava ne zavisi o tom, da li se može izvršiti; kad bi o tom zavisio, tad bi pravo tako daleko sezalo, kako daleko seže fizična moć. A to ne stoji po kršćanskom shvatanju.

Crkva i država kršćansko-katolička moraju biti u zajednici, pa baš toga radi mora jedna drugoj biti na uslugu u onim stvarima, s kojima jedna ili druga strana ne raspolaže. Ako treba crkva oružanu silu zato, da zaštiti svoje interese u jednoj državi, s kojom u hipotezi živi u rastavi, bud zato, što je ta država lajička, bud zato što je akatolička ili nevjernička; tad njojzi pristoji pravo, da u druge kršćanske države traži makar oružanu intervenciju, ako misli, da je takova potrebna.

Crkvi takogjer pripada pravdnosno vrhovno pravo (das Justizhoheitsrecht). Ovo pravo očituje se u države u dva pravca, i to u pravcu decizive i kautele. Prvi pravac obaseže tri područja — a) područje gragjansko-pravno, b) područje kazneno-pravno i c) područje upravno-pravno. Zato imademo gragjansko-pravni, kazneno-pravni i upravno-pravni postupak. Prvomu služi podlogom gragjanski, drugomu kazneni, a trećemu upravni zakonik. Sva ta područja pripadaju u kompetenciju sudova: no u države ima još jedna sudbenost, a ta je ona administrativnih oblasti ili slobodna sudbenost, koja ide u pravac kautelarni, naime da predusretne raznim protupravnim činima.

Crkveno pravdnosno vrhovno pravo takogjer se očituje u dva pravca. Jedan se pravac zove sudbenost parbena, a drugi kaznena sudbenost (iurisdictio ecclesiastica litigiosa et iurisdictio ecclesiastica criminalis).

Na parbenu crkvenu sudbenost spadaju sve stvari, koje se tiču vjere, sakramenata, liturgičnih čina, crkvene discipline, službe crkvene i nadarbinâ. Ako je koja vremenita stvar spojena sa duhovnom, tad i ona potpada pod tu sudbenost. Pod kaznenu sudbenost spadaju svi čini, koji se kose sa crkvenim propisima i zakonima. Kazne su crkvene cenzure, a mogu biti i vremenite, kao globa, zatvor, fizične kazne etc. Jedna i druga sudbenost kreće se na dva polja; zato imademo razliku izmegju fora izvanjeg i unutarnjeg — forum externum et internum. Appellatio ab abusu kosi se s tim pravom.

Upravno-policajno vrhovno državno pravo ide za dvojakom svrhom. Negativna je njegova svrha u tom, da

autohtono pučanstvo zaštiti od svih pogibli, što no bi ga mogle zadesiti u osobi ili imutku. Ovamo idu u prvom redu sve zdravstvene i veterinarske odredbe; osiguranja sviju mogućih vrsta, što no ih država preduzimlje, gragjevni propisi i policijski u užem znamenovanju, dakle redarstvo. Pozitivna svrha tih prava ide za tim, da ta prava razviju u državi svu moguću djelatnost, kojom se pospješuje opće dobro. Ovamo dakle ide bogoštovlje i nastava, gospodarstvo, trgovina, industrija, prometna sredstva, kao željeznice, brodovlje, pošta, brzojav, ceste, kredit i novčarstvo te vjeresija etc. Naravski u tom smislu ne ide crkvu upravno-policajno vrhovno pravo van onakovo kakovo odgovara njezinoj svrsi. Po tom dakle pravu imade crkva pravo, da vrši svoju svećeničku i učiteljsku službu i to sasvijem nesmetano i neovisno o državi. Negativna strana tog prava ide za tim, da vjernike zaštiti od svih pogibli. U to ime djeluju u crkvi razne uredbe kao kongregacija S. Officii, de Re Sacramentaria, Indicis i dr. Pozitivna strana tog prava ide za tim, da crkva u svećeničkoj i učiteljskoj službi marljivo radi na realizovanju kraljevstva božijeg na zemlji, to jest da marljivo vrši svoju misiju.

Crkva dakle ima pravo nesmetano učiti svoju nauku. Nitko dakle ne smije crkvi pečatiti usta; s njezinih usana imade nesmetano teći nauka božanska u duše ljudske. Kada papa kršćanskim narodima pošilja enciklike, bule, brevea, listove; kad on nauča, cenzurira, osugjuje; tad mu se ne smiju stavljati zapreke s kojekakovim placetima i exequaturima te interpelacijama i diplomatskim intervencijama. Tako n. pr. 1. org. članak veli, da se ne može bez vladine autorizacije izvršenju predati nikakova odredba sv. Stolice. Naravski, da autorizacija i aprobacija ništa ne vrijedi, jer ne proizlazi iz zakonske podloge. Appellatio tamquam ab abusu, u koliko nije sudbenog karaktera, takogjer zadire u prava crkve, jer podvrgava crkvenu nauku i crkvenu disciplinu rasugjivanju državnome. Članak 8. r. z. od 9. dec. kosi se s tim pravom takogjer.

Crkva nije a i ne će nikada priznati to pravo državi. Ukori i kazne državne za svećenike, koji protiv zakona države vrše svoju službu u duhu i po propisu crkvenom, takogjer su nepravedne. Danas, kad je sloboda proglašena za sve državljane; danas, kad novine na sve moguće načine kritizuju vladu i vladine čine, jedino da je svećenik podvržen kontroli državnoj, i

kanzelparagrafu, a to za to, što na osnovu svoje misije nauča čistu istinu i čisto ćudoregje! Takova kontrola, takovo pedepsanje kao n. pr. kazniti svećenika, što je služio ne prijavivši sv. misu, nije ništa drugo, nego atentat na prava crkve; to nije ništa drugo, nego uzurpacija sa strane svjetovne vlasti, jer: Verbum Dei non est alligatum".

Ove su riječi apsolutna istina, pa zato daju crkvi pravo, da zakonitim načinom radi na tom, kako da se promijene zakoni, koji zadiru u to njezino pravo.

Tim svojim postupkom crkva ne ruši autoritet državni, već se samo služi onim pravom, koje imade svaki državljanin.[1]

Kada dakle crkva nauča nerazrješivost braka, a država dopušta razrješivost *quoad vinculum*; kad crkva uči, da djecu valja odgajati u strahu božijem, a država propovijeda neutralnost škole; tim crkva ne ruši civilnu moć, ma da i nastoji, da se zakonitim putem dogje do izražaja njezinih načela: ona jednostavno vrši svoju misiju; jer nauča Bogom objavljenu istinu. Apostoli i mučenici naučahu u Rimu istinu, ali se nijesu rotili da sruše rimsko carstvo; pape i biskupi srednjeg vijeka bore se za istinu, ali ne ruše prijestol; Bossuet, Bourdaloue, Fenelon u lice kazivahu svomu kralju Ljudevitu XIV. istinu, pa mu ipak bjehu najodaniji podanici.

Zašto da onda današnje vlade budu manje prema crkvi sklone, nego negdašnji apsolutiste i autokrati? Zašto da zaboravljaju te vlade na vlastite svoje principe, pa žele osuditi svećenička usta na servilizam.

Crkva je dobila od Krista vlast da dijeli dušama milost. Ona je dakle u tom poslu sasma nezavisna od države. A ipak iz historije znademo, da su se sastajali čitavi parlamenti u to

---

[1] L' Eglise n' oublie pas l' importante distinction qui existe entre les pouvoirs publics et la legislation: les lois ne dependent pas tant de la forme du gouvernement, que des hommes, qui sont au pouvoir, et l' histoire offre des exemples de lois bonnes et de lois mauvaises sous toutes les formes de gouvernement. Si donc un gouvernement, par erreur ou malice, promulgue une loi funeste au pays ou oppressive pour une partie de la nation, le peuple ou cette partie opprimée ont certainement le droit de protester et d' employer les moyens legaux pour faire abroger ou modifier la loi. Une telle conduite est si loin d' être contraire au respect dû à la forme du gouvernement établi, qu' elle tend plutôt à la perfectionner. Tous les peuples libres et civilisés reconnaissent ce droit aux citoyens.

Bijela knjiga sv. Stolice o rastavnom zakonu.

ime da crkvu prisile, e da dijeli viaticum javnim hereticima. Suvereni i vlada postupahu protiv biskupa, koji uskratiše crkveni pogreb javnim griješnicima, sektarcima, koji umriješe bez pokajanja, te samoubojicama. Novine propisivahu u tom slučaju biskupima, što im je valjalo činiti, a nuto one se same tuže na uplitanje svećenstva u svjetovne stvari. U svim tim dogagjajima pitam, na kojoj su strani bili kršitelji prava, uzurpatori duhovne vlasti, profanatori ljudske savjesti?

Crkva je dobila od Krista misiju, da širi krepost time, da u život provodi Božije zapovijedi i evangjeoske savjete. Kako se može državna vlast oprijeti toj akciji crkve? Ja ne niječem, da država imade u svjetovnim stvarima neku vlast i ingerenciju nad redovima i kongregacijama; ali što je nesumnjivo, nutarnji život tih redova, njihova disciplina, njihova sredstva duhovna pripadaju jedino crkvi. Zar n. pr. organizacija, pravila komercijalnih, literarnih društava ne pripadaju pod kompetenciju države? Crkva je sama osnovala redove; ona ih sama ravna a i raspušta.

Crkva je dobila od svog Utemeljitelja pravo, da organizuje svoju hijerarhiju; da perpetuira svoje svećeništvo. Ona je dakle u tom slobodna, da redi, koga ona hoće, ona je u tom slobodna, da odgaja svoj pomladak onako, kako ga ona hoće. Država nema pravo ograničivati broj klerikâ; ona nema prava da se miješa u nastavni plan bogoslovnih učilišta, pa da propisuje što i kako da se predaje, a opet nema pravo ordinandima stavljati kakove uvjete za regjenje ili jurisdikciju.

Država kao država nema pravo veta kod izbora pape, ona nema per se pravo imenovati ili predlagati biskupe, župnike. Drugo je dašto ako joj crkva u tom pogledu dade kakav privilegij.

Prava dakle države u duhovnim stvarima mogu da budu samo ex concessione Ecclesiae, — a nikako ne mogu da izviru iz vrhovnih prava države nad crkvom.

Nezavisnost doktrinalnog i autoritativnog naučanja, nezavisnost u upravljanju svetim stvarima, nezavisnost kršćanskog života i evangjeoskih uredaba, eto to je ono, što crkva zahtijeva od države, da joj prizna kao njezina bitna prava, koja ju idu po naravi stvari i po Božijoj volji.

Financijalno vrhovno pravo države sastoji se u tom, da država ubire na zakonskom osnovu porez i daće od

svojih podanika u to ime, da pokrije svoju režiju, da uzmogne pospješivati opće dobro. Od tog prava nije nitko izuzet u državi; sama država ubire od svojih dohodaka i zemljišta porez; crkva takogjer mora plaćati sve poreze i daće[1]. Slično pravo pripada i crkvi. Iz povjesti crkvene znadem, kako crkva u svoje svrhe ubiraše neke dijelove od dohodaka nadbiskupskih i biskupskih menza. Pod udar tog prava potpadahu desetine a i danas još opstoje takse kod raznih crkvenih sudova, dispenzacija a i prigodom podijeljivanja crkvenih časti i dostojanstva. U današnje vrijeme zadovoljava se crkva općenito taksama, a ne raspisuje poreza. Zadovoljava se dobrovoljnim darovima uopće, a napose „Petrovim novčićem".

Pripomoćni interesi. U redu pripomoćnih interesa idu crkvu sva ona vrhovna prava, koja idu i državu. Teritorijalno i vladavinsko vrhovno pravo imade crkva na osnovu Kristovih riječi: *Euntes in* mundum universum, *praedicate evangelium* omni creaturae". Crkva imade i imovinsko vrhovno pravo, po kojem slobodno teče gibiv i negibiv imutak. Crkva treba za svoju misiju hramova i oltara; ona treba sv. posugje, ruho, njezini službenici ne mogu živjeti od zraka. Koji služe oltaru, one mora oltar i hraniti. Crkva mora po svojoj misiji raditi na karitativnom polju. U to ime crkva kroz vijekove dijeli milostinju, podiže bolnice, zakloništa, osniva redove za otkupljivanje zarobljenika, brine se za gubave i t. d. Tko da nabroji sve njezine institucije i brige na tom polju?

Crkva radi na prosvjetno-umjetnom području. Ne zadovoljava se ona samo vjerskom obukom; ona ustraja škole svih mogućih vrsta. Crkva je na svoje biblioteke, pinakoteke, galerije slikâ izdala silan novac. Kolike li su svote izdane na velebne bazilike i crkve, a koliko tek na njihov ures! A onda za rad crkve u misijama; zar uprava crkve ništa ne stoji? da ne govorim o reprezentaciji vrhovne crkvene vlasti? Zar oblasti i sudovi crkveni mogu badava krojiti pravdu? Svaki pametan čovjek vidi, da crkva ne može sve to izvoditi, ako nema materijalnih sredstava; mora dakle crkva imati imovinsko vrhovno pravo.[2]

---

[1] Sr. moje djelo: Porezno-pristojbene dužnosti crkvenih i nadarbinskih dobara. Zagreb 1908.

[2] Cfr.: Aschenbrier: Ius peculialium Ecclesiae catholicae. Budapestini.

To pravo crkve izvire iz njezine svrhe i naravi, crkve kao društva, a ne dolazi joj od države. Svako naime društvo, koje imade pravo na opstanak, imade pravo i na uzdržavanje. Pojedinac eo ipso za to, što ima pravo na život, imade pravo i na životna sredstva. I historija uči, da je crkva uvijek imala pokretnih i nepokretnih dobara. Prvi blagajnik Kristov i njegovih učenika bijaše apostol Juda; apostoli biraju djakone, da pod njihovim nadzorom dijele milostinju; prva crkva kršćanska predaje apostolima pokretna dobra, da ih oni upotrijebe u svrhu karitativnu. Za cara Severa crkva ili bolje njezine korporacije posjeduju lijep imutak. Rimsko naime pravo ne poznaje juridične osobe, za to kršćani stvaraju razna društva kao societas fossorum, grobarsko društvo samo za to da mogu i po državnim zakonima nesmetano crkvu opskrbljivati.

Konstantin priznaje crkvi izričito pravo, da teče imutak. On ukida lex Papiae, pa tako mogu i neženje baštiniti. Za njim ne zaostaje Justinijan. A i barbarski narodi odmah u početku priznavahu crkvi to pravo. Kod Franaka, Germana i Ugra bijahu utemeljivane biskupije i opatije pa kraljevskim mirazom darivane. Prvi su to pravo crkveno počeli osporavati heretici Arnaldus, Wiklef, Valdo i mnogi drugi. Kako oni uopće nijekahu to pravo crkve, to nije čudo, da ih je crkva osudila u lateranskom saboru II. III. i IV. Regaliste i moderni liberali priznaju doduše crkvi njeno pravo na stjecanje; ali to pravo ne izvode iz crkvenog financijalnog prava vrhovništva, već iz financijalnog suverenitetskog državnog prava. Po njima je crkva dobila od države pravo na materijalna sredstva, da ih ili posjeduje ili uživa. Ali i tu nauku osudi crkva.

Propozije 26. i 27. silaba ovako glase: Crkva nema prirogjeno i zakonsko pravo da teče i posjeduje. — Sveti službenici crkve, a napose rimski biskup treba da su sasvim isključeni od svake brige i vlasništva svjetovnih stvari[1]. Po tom dakle pravu može a i mora crkva teći nepokretna i pokretna dobra.

Nitko dakle, a najmanje država ne smije crkvi kratiti da teče zemljišta, kuće, šume, novac, vrijednosne papire i beriva u naravi, kao desetinu, darove, prvine, lukno, štolarne prihode;

[1] XXVI. „Ecclesia non habet nativum ac legitimum ius acquirendi ac possidendi".

XXVII. „Sacri Ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi".

crkva slobodno prima legate i baštine. Dok god crkva teče svoj imutak pravnim i dopuštenim načinom, dok god toga radi ne trpe štetu državni interesi i oni pojedinaca; dotle mora država crkvu pustiti na miru u tom pogledu. Zašto da crkva imade u pitanju tečenja manje prava nego pojedinci i razna udruženja u državi? Kad država sekularizira imutak, tad se ogrješuje ne samo o financijalno crkveno vrhovno pravo, već čini i svetogrgje, da i ne govorim o tom, kako onda ona ne poštiva zadnju volju svojih državljana, koji dadoše crkvi imutak u formi legata i fundacija vječnih. Zato nije čudo, da je sv. Stolica i s tog pogleda morala osuditi francuski sastavni zakon.[1] I razni amortizacijonalni zakoni državni kose se s tim crkvenim pravom. Zakoni o gomilanju imutka „mrtve ruke“ takogjer se protive tom pravu.[2]

Crkvi napokon pripada i oblazbeno vrhovno pravo. Crkvene bo službe, odličja i dostojanstva može da dijeli samo crkva i nitko drugi. I zbilja apostoli sami postavljahu biskupe, bez obzira na narod i vlade; kod djakonâ dadoše vjernicima privilegij, da ih oni izaberu, a apostoli pridržaše pravo potvrde. Kasnije je narod sudjelovao kod postavljanja biskupâ. Kad pak suvereni vladari koncentrovahu svu vlast u svoje ruke, crkva je dala i njima u tom pogledu neka prava i povlastice.

No bilo na stvari kako mu drago, to stoji, da je državnoj vlasti a i privatnim patronima kod podijeljivanja crkvenih oficija i beneficija pripadalo samo pravo dezignacije osobe kanonski zgodne, a potvrda i podijeljivanje službe i sa službom skopčane nadarbine pripadaše vazda crkvi.

---

[1] „Sane, ad ea quae conquesti sumus damna et iniurias, hoc accedit, ut ista de discidio lex ius ecclesiae sua sibi habendi bona violet atque imminuat. Etenim de patrimonii, magnam partem, possessione, probatissimis quibusque titulis quaesiti, ecclesiam, alte iustitia reclamante, deturbat; quidquid rite constitutum sit, addicta pecunia in divinum cultum aut in stata defunctorum solatia tollit atque irritum iubet esse; quas facutates catholicorum liberalitas christianis utique scholis aut variis christianae beneficentiae institutis sustinendis destinarat, eas ad instituta laicorum transfert, ubi plerumque aliquod catholicae religionis vestigium frustra quaeras: in quo quidem patet, unacum ecclesiae iuribus, testamenta voluntatesque apertas auctorum everti. Quod vero per summam iniuriam edicit, quibus aedificiis ecclesia ante pactum conventum utebatur, ea posthac civitatis aut provinciarum aut municipiorum fore, singulari Nobis est sollicitudini . . . Pijo X. *Vehementer.*

[2] Cfr.: Carolus Scheys: De jure Ecclesiae acquirendi et possidendi bona temporalia. Lovanii 1892.

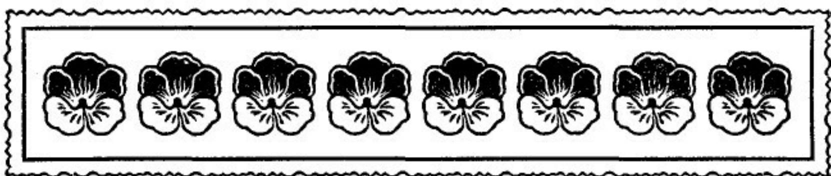
Cijela velebna borba Grgura Velikog i njegovih nasljednika za pravo investiture jasan je tomu dokaz. U moderno doba država si svojata takogjer pravo investiture. Kod nas n. pr. u Hrvatskoj i Ugarskoj kralj imenuje biskupe onim dijecezama, koje negda opstojahu, a sada im je trag samo u naslovu. Takovi biskupi zovu se episcopi electi, nose biskupsko odijelo i križ na zelenoj vrpci, ali u crkvenom pogledu nijesu biskupi, jer sv. Stolica ne priznaje to pravo ugarskom kralju, osim u pogledu biogradskog i smederovskog biskupa. Combes u Francuskoj pokušao je još više. On je htio, da državna vlast kreira biskupa, ali bijela knjiga sv. Stolice jasno govori, kako se crkva junački držala.

Mnogi predbacuju crkvi, da ona hoće imati neki iznimni položaj, posebne časti, priveligija etc. To je iluzija. Crkva je imala časti i privilegija —; ona je sve to već iskusila. Zahvalnost naroda i vladarâ podigoše crkvu na vrhunac svjetovnog sjaja, ali srce crkve nije uz sve to prionulo. Crkva je oprobala i radosti i žalosti zemaljske sreće. Ona može mirne duše konstatovati, da joj je bilo veoma teško podnositi blagonaklonost svjetskih mogućnika, a opet da joj njihova nemilost nije prouzročila ne znam kakovu žalost ili možda kakav gubitak.

Crkva rado daje natrag sve što je dobila; ona se odriče stečenog imutka; ona je pripravna biti siromašnom. Ali jedno dobro opstoji, koje ona nije nikad nikomu žrtvovala i koga se ne će nikada odreći, koje će vazda reklamirati neustrašivo i odvažno ne samo od naroda već i od vladara, pa makar za to bila izložena ne znam kakovom progonu; — a to se dobro zove s l o b o d a i n e z a v i s n o s t.

Crkva je već pokazala, koliko cijeni tu slobodu i nezavisnost, pa nema nade, da će se ona toga ikada i pod koju cijenu odreći. Svjetovna vlast može crkvu diskreditovati; može je proglasiti neprijateljicom javnog mira; može je izvrći prijeziru i ruglu mase; može je progoniti i oslabiti. Sve to može država od crkve načiniti; no što ne mogu sve države zajedno, jest to, da crkva ne bi reklamirala svoju slobodu i nezavisnost, da ju ne bi nastojala natrag steći, pa bilo to putem tamnice, zatočenja ili mučeništva. (Svršit će se.)





# Odredbe sv. Stolice.

## I. Motu proprio.

*De iureiurando conceptis verbis dando ab iis qui doctores in sacra Scriptura sunt renuntiandi.*

Illibatae custodiendae Religionis Nostrae doctrinae animum intendentes, plura superioribus annis providenda ac sancienda curavimus, quorum virtute, Decessoris Nostri fel. rec. exempla secuti, tum debitum responsis Sacri Consilii de Re Biblica obsequium firmavimus, tum proprium huiusmodi colendis studiis, aetate hac nostra quam quae maxime gravibus, Institutum condidimus. Quoniam vero non id tantummodo cordi Nobis est alumnos, ad magisterium contendentes, praesidiis disciplinae consentaneis ita instruere, ut scientiam de Re Biblica perfecte calleant et progressionem finitimarum doctrinarum in Sacros libros defendendos apte derivent, sed etiam ut, magisterium assequuti, haustam disciplinam fideliter tradant, scientiamque in discipulorum mentibus sine ulla devii sensus suspicione inserant, idcirco formulam praeterea iurisiurandi praescribendam putavimus, quam candidati ad lauream, antequam Doctoris titulo in Sacra Scriptura donentur, recitare atque emittere teneantur. Itaque, tum doctrinae Sacrae, tum Magistrorum alumnorumque, tum denique Ecclesiae ipsius securiori bono prospecturi, motu proprio atque ex certa scientia et matura deliberatione, deque Apostolicae Nostrae potestatis plenitudine, praesentium vi, perpetuumque in modum, decernimus, volumus, praecipimus, ut, qui in Sacra Scriptura Doctores sint renuntiandi, iuramenti formulam in hunc, qui sequitur, modum emittant:

— Ego N. N. omni qua par est reverentia me subiicio et sincero animo adhaereo omnibus decisionibus, declarationibus et praescriptionibus Apostolicae Sedis seu Romanorum Pontificum de Sacris Scripturis deque recta earumdem explanandarum ratione, praesertim vero Leonis XIII Litteris encyclicis *Providentissimus Deus* die XVIII Novembris anno MDCCCXCIII datis, nec non Pii X Motu proprio *Praestantia Scripturae Sacrae* dato die XVIII Novembris anno MDCCCVII, eiusque Apostolicis Litteris *Vineae electae*, datis die VII Maii anno MDCCCIX, quibus edicitur „universos omnes conscientiae obstringi officio sententiis Pontificalis Consilii de Re Biblica, ad doctrinam pertinentibus, sive quae adhuc sunt emissae, sive quae posthac edentur, perinde ac decretis Sacrarum Congregationum a Pontifice probatis, se subiiciendi; nec posse notam tum detrectatae obedientiae tum temeritatis devitare aut culpa propterea vacare gravi quotquot verbis scriptisque sententias has tales impugnent;“ quare spondeo me „principia et decreta per Sedem Apostolicam et pontificiam Biblicam Commissionem edita vel edenda“ uti „supremam studiorum normam et regulam“ fideliter, integre sincereque servaturum et inviolabiliter custoditurum, nec unquam me sive in docendo sive quomodolibet verbis scriptisque eadem esse impugnaturum. Sic spondeo, sic iuro, sic me Deus adiuvet et haec sancta Dei Evangelia.

Quod vero, documento hoc Nostro, Motu Proprio edito, statutum est, id ratum firmumque esse iubemus, contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Datum Romae apud S. Petrum, die XXIX Iunii MCMX Pontificatus Nostri Anno Septimo.

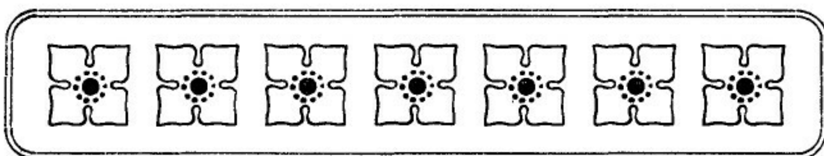
*PIUS PP. X.*

## II. Rješidba biblijske komisije.

*De auctoribus et de tempore compositionis Psalmorum.*

I. Utrum appellationes *Psalmi David, Hymni David, Liber psalmorum David, Psalterium Davidicum,* in antiquis collectionibus et in Conciliis ipsis usurpatae ad designandum Veteris Testamenti librum CL psalmorum; sicut etiam plurium Patrum et Doctorum sententia, qui tenuerunt omnes prorsus Psalterii psalmos uni David esse adscribendos, tantam vim habeant, ut Psalterii totius unicus auctor David haberi debeat? *Resp.* Negative.

II. Utrum ex concordantia textus hebraici cum graeco textu alexandrino aliisque vetustis versionibus argui iure possit, ti-



# Bogoslovska kronika.

**„Izgladivost blagodati" sv. reda.** U 5. svesku XV. knj. „Bogoslovskog Glasnika", časopisa za bogoslovsku nauku grko-istočnjaka (str. 321.—336.) nalazi se na prvom mjestu odulji članak iz pera Jovana Vučkovića pod dosta nerazumljivim naslovom: „Изгладивост благодати", što bi mi drugim riječima mogli reći: „izbrišljivost milosti." Pisac postavlja tvrdnju, „da blagodat dobivena u rukopoloženju (regjenju) ne ostavlja lica, koje ju je dobilo, dogod je ono u zajednici sa crkvom i dok ono dobivenu blagodat u sebi podgrijeva, drugim riječima, blagodat ta u izvjesnim prilikama može ugasiti se" (str. 325). Moramo ovdje svakako istaći, da naš autor pod „blagodaću" ne razumijeva samo posvećujuću i specijalnu sakramentalnu milost — gratiam sanctificantem et gratiam specialem sacramentalem, koja se dobiva u ovoj tajni, što jedino ta riječ po sebi može zgodno da označi, već je on proteže i na samu duhovnu vlast i na neizbrišljivi karakter — (spiritualis potestas et character), što ga daje sv. red. Drugim riječima: pod „blagodaću" rukopoloženja razumijeva pisac sam sveti red u pasivnom smislu, u koliko je on učinak ordinacije, što ćemo još lasno iz samih njegovih riječi moći vidjeti.

Vučković dakle jasno i otvoreno tvrdi, da sveti red može rukopoloženo lice izgubiti. To je prema njegovom mnijenju prava nauka pravoslavne crkve (str. 222.) i zato ga je u velike iznenadila nauka znamenitog ruskog dogmatičara preosvećenog episkopa Silvestra Malevanski-a, negda profesora i zatijem rektora kijevske duhovne Akademije, koji u svom djelu „Опытъ православнаго догмаческаго богословия."[1] Kijev 1889. IV. str. 351. govori na naredni način: „Ona (t. j. blagodat posebna, što se dobiva po svetom redu) bila je priznavana onako nepromjenljivom i neizbrišljivom, kao što i blagodat dana u krstu; prema tomu nije bilo dozvoljeno opetovati rukopoloženje baš tako kao i krštenje" (str. 322). Ova nauka Silvestrova to je više iznenadila Vučkovića, što je episkop nije htio ni u drugom izdanju korigovati, ali se ipak u velike obradovao, kad je našao jedan primjerak drugog izdanja, kojemu je bio „na kraju očevidno naknadno prilijepljeni posebni list", na kojemu se prijašnja tvrdnja na naredni način ispravlja: „Ona (t. j. blagodat, što se dobiva u svetom redu) bila je priznavana nepromjenljivom i neugasivom, kao što i blagodat dana u krštenju, samo pod uslovom neprestanoga podgrijevanja (2. Tim. 1, 6.) i jedinstva (saveza) sa crkvom sa strane rukopoloženoga" (str. 324).

Kad je vidio Vučković, da nema Silvestra na svojoj strani i da ga ne može nikako navući na svoju „pravu nauku pravoslavne crkve", osvrće se sam u velikoj nuždi za argumentima i vrsta ih u argumente: ex ratione theologica, ex persuasione ecclesiae, ex Sacra Scriptura, ex traditione. Ex ratione theologica: „. . . iz nekih dijelova učenja o blagodati bio sam svagda spreman izvesti zaključak, koji mi je na to pitanje (o apsolutnoj neizgladivosti blagodati u regjenju) odgovarao. Naša naime dogmatika već za srednje škole uči, da blagodat Božja

ne djeluje *bezuslovno*, a u bogosloviji mi je kazivano, da blagodat ne djeluje *neodoljivo*. Iz toga sam izvadio zaključak, da ni blagodat, što se dobiva u svetoj tajni sveštenstva nije neizgladiva (t. j. neizbrišljiva)" (str. 325. i 326.).

Drugi dokaz ex persuasione ecclesiae (str. 326.): Ako osvećeno lice pogriješi protiv pravila, tjera ga crkva na uvijeke i savršeno iz njegova reda u red lajički i veli o njemu, da je izgubilo blagodat (*τῆς χάριτος ἐκπεπτώκασι* 21. can. At. Sint. II. str. 352.). „Znajući dakle da crkva vlašću i sudom svojim, blagodaću sveštenstva snabdjevena lica povraća u izvjesnim slučajevima natrag u red svjetovnjaka, a ovi kao takovi nemaju i ne mogu imati rečene blagodati, pri tome znajući još i to, da crkva tijem povodom čisto i jasno govori o lišavanju blagodati, morao sam vjerovati i vjerovao sam, da blagodat sveštenstva nije neizgladiva (neizbrišljiva). I zaista ... ako takvo lice nikada više ne može biti primljeno na nikakav jerarhički stepen, čak ni onda, kada bi se najsavršenije pokajalo i potpunu garanciju pružalo, da će se kanonički vladati, onda ne znam, kako bi tom licu mogao priznati, da ono ma u kojem vidu ima još na sebi blagodat sveštenstva! Ta sama crkva konstatovala je već kod takvog lica lišenje blagodati" (str. 326. i 327.). Ovamo dolazi još i ta okolnost, da se ovakav svećenik poslije najsavršenijeg pokajanja i ispravljanja ne može nikada osposobiti, „da silom u sv. tajni sveštenstva dobivene blagodati *ma što u crkvi izvrši*, ta okolnost navodila me logično na misao, da takvo *lice te blagodati više i nema*. A pošto je crkva zabranila, da mu se blagodat ta ikada više dade, ne može je ono nikada *više ni dobiti*, *pa ni imati*." Crkva je uvijek milostiva, ona se raduje svakome obraćenju i „popravljanju ma kojega grješnika, ona ne ostaje tvrda srca ni spram svjetovnjaka, koji je negda bio klirik, ako on samo pokazuje znakove i plodove kajanja ... Ali što se tiče *blagodati sveštenstva*, takav svjetovnjak razlikuje se svagda od svjetovnjaka, koji nije bio klirik. Ovaj se u danom slučaju može osposobiti, da dobije blagodat sveštenstva i s njom da radi, onaj pak ne može više nikada ni jedno, ni drugo" (str. 327.).

Treći argumenat iz Svetog Pisma Iz mnogih mjesta svetih knjiga jasno se vidi, da se dobivena blagodat može održati i množiti, a isto tako i ugasiti i izgubiti. Ako to važi za blagodat u opće, onda to mora važiti i za posebnu blagodat, koja se u svetom redu prima. Posebice se Vučković poziva na prije spomenuto mjesto sv. Pavla (2. Tim. 1, 6.): „Propter quam causam admoneo te, ut resuscites gratiam Dei (*ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα*), quae est in te per impositionem manuum mearum." Dalje autor sjeća na prvu poslanicu Timoteja (IV, 14, a ne 1, 14), gdje Pavao opominje učenika: „Noli negligere gratiam, quae in te est, quae data est tibi per prophetiam cum impositione manuum presbyterii." Da još učvrsti svoju stvar, zove u pomoć Vučković i prvu poslanicu Solunjanima (5, 12).

Četvrti dokaz imao bi biti iz tradicije. Pisac ostavlja na strani Gregorija Bogoslova i sv. Ivana Zlatousta, a za sv. Augustina, koji je očito protiv njega, kaže jednostavno, da se on „baš u pitanju blagodati znao zanijeti svojim mislima i u *sfere, u kojima ga crkva nije mogla svagda pratiti, niti služiti*..." (str. 331.). Malo dalje (str. 333.) kaže o istom velikom naučitelju: „U opće meni se čini, da je cijelo to mjesto contra epist. Parm. II. c. XII. n. 28. kod bl. Augustina *dosta nezgodno iskazano*." Na koncu raspravice trudi se pisac, da dokaže razliku izmegju krsta i svetog reda, što se tiče ponavljanja i neizbrisivog karaktera jednog i drugog sakramenta (str. 344. i sl.).

Pogrješka, koja je zavela Vučkovića stramputicom, leži u tom, što on ne pravi razlike izmegju obične milosti posvećujuće i vlasti duhovne spojene s neizbrišljivim biljegom. Prema njegovom izvagjanju i dokazivanju svećenik u sakramentu sv. reda dobiva samo milost i lagano je izgubi, ako se pokaže nevrijednim toga dara. Na ovoj baš pogrješci hramlju njegovi dokazi ex ratione theologica i iz Svetog Pisma. Ona mjesta u poslanicama na Timoteja rade o sasma drugoj stvari, što svi komentaristi svjedoče, a u navedenom

mjestu poslanice Solunjanima nema ni traga o onom, što hoće Vučković tamo da nagje i zaista je čudno, kako je mogao ovo mjesto uzeti kao podkrjepu svojih izvoda. Megju inim kratkim opomenama, moli Pavao svoje mile Solunjanje, da pripoznadu rad trudbenika evangjeoskih, što se muče megju njima (5, 1—12), a o kakom sv. redu, o blagodati, što se prima u ovom svetom sakramentu, ni glasa, ni glasnika, osim ako hoćeš čitavu stvar iz prsta isisati.

Iz degradacije svećeničke izvaditi kaki argumenat više je nego smiješno. Na ovu je ideju valjda prvi i posljednji došao Vučković. Ali ne samo to, nego je pisac zašao ovdje u grdno protuslovlje. Sastoji li se sveti red samo u „blagodati", kako to nužno slijedi iz njegovog prije pomenutog razlaganja, pitamo: odakle i kako može crkva komu zabraniti, da si ovu blagodat, koja je po naravi svojoj jednaka svim ostalim blagodatima, pribavi? Dopusti li pak g. Vučković, da osvećeno lice u sakramentu sv. reda osim posvećujuće milosti dobije ex opere operato sacramenti i duhovnu vlast s karakterom, pitamo, kako mu je može crkva jednostavno oduzeti i uništiti degradacijom. Per analogiam mogla bi ona onda uništiti i dani sakramenat krsta, miropomazanja, pokore itd., jer o svima vrijedi isti razlog.

U ostalom nigdje i nikada nije ni jedna crkva u nijednom vijeku ikada izjavila, da svećenik degradacijom gubi svećenički biljeg, da prestaje biti svećenikom, već baš protivno priča čitava historija crkvena. Sjećamo samo na Donatiste i na druge heretike. Sv. Augustin u pomenutom već spisu (Contra ep. Parmeniani l. 2. n. 28.) govori ovako: „Sicut baptismus in iis, ita ordinatio mansit integra (in episcopis schismaticis ad ecclesiam redeuntibus), quia in praecisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est, non in sacramentis, quae, ubicunque sunt, ipsa sunt. Et cum expedire hoc iudicatur ecclesiae, ut praepositi eorum venientes ad catholicam societatem honores suos sibi non administrant, non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahentur, sed manent supra eos." Da li se može mimo ove riječi proći s primjedbom, da sveti Augustin previsoko leti, a da crkva nije prihvatila ove njegove nauke, kako to čini Vučković, u velike sumnjamo, kad znademo, da je crkva prihvatila ovu nauku Augustinovu i propovijedala je od prvih početaka.

Evo samo nešto napomenusmo na dokaze piščeve, koliko nam je dopustio prostor kronike. Da duljimo sa samom stvarju, ne bi bilo od koristi, jer dokazivati „pravoslavnom" bogoslovu, da u sakramentu reda imade character indelebilis i potestas spiritualis, značilo bi veliko neznanje istočne nesjedinjenje crkve, koja je ovu istinu uvijek čvrsto držala i ispovijedala.

Samo još nešto. Vučković tvrdi, da blagodat svećenika tako dugo u njemu ostaje, dok je on „u sebi podgrijeva" i dok je u zajednici sa crkvom. Ovo je veoma nerazumljivo rečeno. Što to znači „podgrijavati" u sebi blagodat i kada prestane ovo podgrijavanje? Možda svakim teškim grijehom, teškom uvredom Gospodina Boga. Ako je tako, onda znamo na čemu smo.

Kako je ovaj piščev pojam dosta neodregjen, tako mu je i ono drugo nerazumljivo, kad kaže, da blagodat ostaje tako dugo, dok je svećenik u zajednici sa crkvom.

Na koncu moramo sa žalošću dodati, da nauka g. Vučkovića dolazi od heresijarha šesnaestoga stoljeća, da je pobrana po ognjištima protestantskih bogoslova, koji ne samo naslijediše Kalvina i Wicleffa, nego ih u mnogom nadmašiše. Kad smo u recenziji „Polemičkog bogoslovlja" Epifanovićeva (Smotra I. str. 98.) ovo isto ustvrdili, ustao je žestokim načinom protiv nas g. Nikola Đurić i pozivao nas u Bog. Gl. XIX. 4. str. 298., da mu dokažemo, što ustvrdismo. To ćemo mi drage volje naskoro malo opširnije učiniti, a dotle se neka g. Đurić samo malo strpi.

*Dr. Janko Šimrak.*

Psihologija religije kao znanost. Zadaća je te mlade znanosti, da točno opiše, u čem sastoji religijozni život i kakove su njegove pojave u pojedinom individuu, i to ili neposrednim opažanjem i ispitivanjem ili istraživanjem biografija ili rasugjivanjem religijoznih duševnih produkata, i da iz toga gradiva izvagja općenite za-

kone. Zapravo joj je začetnik dr. G. Stanley Hall, predsjednik Clark-University u Worcesteru, koji je god. 1888. počeo proučavati induktivnim istraživanjem religijozni razvoj kod djece od 12—16 godina. Njegovi su učenici Leuba i Starbruck proširili metodu svoga učitelja time, što su počeli stavljati pitanja s obzirom na religijozni život na čim veći broj individua, te tako dolazili do spoznaje, koju funkciju imade religijozna ideja, odnosno religijozno čuvstvo u osobnom i društvenom životu. God. 1902. izdao je učenik Starbruckov W. James djelo „The varieties of religious experience", koje je god. 1906. prevedeno na francuski, a god. 1907. na njemački. To je djelo za to važno, jer nam pruža pouku, kako ćemo pribrati gragju za psihologiju religije. God. 1904. počeo je dr. Hall izdavati poseban časopis pod imenom „The american journal of religious psychology and education." Od sada ta nova znanost imade i svoje ime — psihologija religije. Iza Amerikanaca počeli su se i Francuzi i Njemci baviti tom znanošću. Francuzi su takogjer počeli stavljati pitanja na pojedince, ali nisu uspjeli, s toga su se ponovno obratili proučavanju mistikâ, život kojih su tumačili sa patološkog gledišta. Takovi su Ribot, Marillier, Claparède, Flournoy, Delacroix i Dugas. Nijemci su oslanjajući se na svoj uzor - Amerikance osnovali časopis „Zeitschrift für Religionspsychologie." To je u kratko početak i razvoj te nove znanosti. (Usp. Laacher-Stimmen 1910. br. 5. str. 505.—519.)

**Psalmi i biblijska komisija.** Bibl. je komisija izdala 1. svibnja o. g. neke riješidbe glede autorstva i doba, kada je nastao psaltir (150 psalama u st. zavjetu). Glavni autor psalama je David, prem on nije jedini autor. Specijalno se ne može zanijekati, da su psalmi: 2. Quare fremuerunt gentes; 15. Conserva me Domine; 17. Diligam te, Domine, fortitudo mea; 31. Beati quorum remissae sunt iniquitates; 58. Salvum me fac, Deus; 109. Dixit Dominus Domino meo — porijetla Davidova. Bibl. komisija zabacuje nazor, koji drži, da imade i takovih psalama, koji su nastali za doba Ezdre, Nehemije, dapače i u vrijeme Makabejaca. Bibl. komisija nadalje uči, da imade megju psalmima proročkih i mesijanskih, koji naviještaju dolazak, muku, smrt i uskrsnuće budućeg Spasitelja. Što se tiče natpisa kod psalama to će oni biti od samih autora psalama ili barem od stare židovske tradicije — svakako stariji nego septuaginta. Tekst ovih rješitbi donosimo na posebnom mjestu.

**Recherches de science religieuse.** Izdavatelji i suradnici vrsnoga časopisa „Etudes" počeli su od nove godine izdavati vjersko-znanstvena istraživanja pod naslovom „Recherches de science religieuse", koja će izlaziti svaki drugi mjesec. Cijena je tima „Recherches" 12 fr. a za pretplatnike „Etudesa" 10 fr. Duh, koji će provejavati taj novi časopis je, kako sami izdavači u uvodu kažu, potpuno podvrgavanje crkvenom naučiteljstvu i stroga znanstvena metoda.

**Novi obrazac prisege.** Da se što pomnije odstrane štete modernih zabluda u tumačenju sv. Pisma i da bude što veće jamstvo, da će profesori biblijskih nauka naučati čistu nauku i pravu vjeru, odredio je sv. Otac Papa Pijo X. poseban obrazac, na koji će morat priseći kandidati za doktorsku čast iz biblijskih nauka. Taj obrazac donosimo na drugom mjestu.

**Academia Velegradensis.** C. kr. ministarstvo potvrdilo je pravila te akademije (usp. „Bogosl. Smotra" br. 2. str. 196.—197.). Konstituirajuća skupština biti će 1. kolovoza o. g. na Velehradu. Prvo veće djelo, što će ga izdati „Velehradska akademija" biti će „Nomenclator litteraturae theol. russicae et graecae" — enciklopedija cijele ruske i novije (od 15. stolj.) grčke bogoslovne literarure. Kao prvi dar dobit će članovi „V. A." „Acta II. Conventus Velehradensis" i „Slavorum litterae theologicae" (Voditelj 1910. str. 257).





# Recenzije.

Богословски гласник. U zadnjem broju „Smotre“ (str. 221. sl.) započeli smo pregledavati 1909. godinu ovog bogoslovskog časopisa naših grko - istočnjaka i došli smo do konca 4. sv. XV. knj., a sada dajmo da nastavimo!

U petom svesku dolazi članak iz pera Dimitrija Petrovića: „Прилог историји манастира Лепавине“ (str. 356.—363.) Pisac odgovara u kratko na pitanje, ko je ovaj manastir osnovao i kada je osnovan, a to sve na temelju vrela. Na koncu (str. 361.—363.) donosi prepis protesta zagrebačkog biskupa Vinkovića protiv osnivanja novog manastira.

2. Iz 5. sveska vrijedno je još da se spomene pitanje K. Sepera (str. 381.—384.): „Kad pri sklapanju braka nastupi kolizija izmegju privole dece i roditelja, može li se valjan brak sklopiti?“ Seper odgovara na pitanje negativno, a s njim se slažu potpuno kanoniste istočni N. Milaš, (Pravoslavno crkveno pravo. Zadar 1890. str. 551.) i J. Zhishman (Eherecht der or. Kirche. Wien 1864. str. 616. sl.). Ova potpuna smetnja (impedimentum dirimens) dolazi u grčko-rimskom zakonodavstvu. U Instit. I. 10. kaže se: „Nam hoc fieri debere et civilis et naturalis ratio suadet in tantum, ut iussus parentis praecedere debeat.“ Ove odredbe civilnoga prava primljene su i u kanoničko pravo, kako se to vidi već iz 42. kanona sv. Vasilija, koji ženidbu bez privole roditelja zove bludom.

3. 6. svezak XV. knj. imade na prvom mjestu poučnu radnju napisanu od dr. D. Stefanovića o „Pastirskim poslanicama sv. apostola Pavla (s. 402.—407.). Ovo je nastavak radnje započete još u sv. 3. knj. XIII. (137.—150.), a nastavlja se dalje u XVI. knj. sv. 1. (18.—25.); 3. (161.—165.); 4. (253.—262.); 5. (342.—348.); 6 (414.—422.). Dr. Stefanović govori o autentičnosti pastirskih poslanica, pobijajući racijonalističke hiperkritičare, zatim se bavi adresatima ovih poslanica i ispituje vrijeme, u koje su sastavljene. Dokazujući autentičnost pozivlje se autor XIII, 3, (str. 138.) na poslanicu Klementa Rimskog i navagja iz nje 7, 3 kao aluziju i upotrebu 1. Tim. 2, 3, no o kakoj ma i daljnjoj aluziji i upotrebi nema ovdje govora. Isto tako kod navoda Klem. 32, 3 sa Tit. 3, 5. moglo bi se predbaciti, da Klement aludira na

Rim. 9, 3, i tako ne bi imao jakosti ovaj navod. O navodu Klem. 45, 7. sa 2. Tim 1, 3. dosta je teško prosuditi, da li se tu zaista radi o aluziji i upotrebi. Istina, na jednom i drugom mjestu dolaze riječi: *λατρεύειν ἐν καθαρᾷ συνειδήσει,* ali kako je ovaj izraz dosta čest, lagano se može razumjeti njegova upotreba i bez aluzije na drugog pisca. Bolji bi bili ovi navodi: 1. Tim. 1, 17. Klem. 61, 2.; 1. Tim. 2, 7 Klem. 60, 4; Tit. 2, 4—5 Klem. 1, 3; Tit. 3, 1. Klem. 2, 7; 33, 1; 34, 4. (F. X. Funk, Die ap. Väter[2] Tübingen 1906. p. 245.).

Nadalje je potpuno pogrješni navod Barnabas 4, 6 sa 2. Tim. 3, 6.; isto tako ne valja Bar. 12, 10 sa 1. Tim. 3, 16, već bi moralo biti Bar. 5, 6; slično griješi autor u navodima Bar. 19, 7 sa 1. Tim. 3, 7; i 2. Tim. 2, 26; Bar. 19, 10 sa 1. Tim. 5, 17; i Bar. 1, 6 sa 1. Tim. 1—5. Osobito se autor u posljednjim dvjema navodima prevario. Prema Funk-u op. cit. 242. valjaju ove aluzije 1. Tim 3, 16: 5, 6.; 2, Tim. 1, 10 : 5, 6; 4, 1. : 7, 2. Dalje će biti dosta teško dokazati aluziju sv. Ignacija Ad. Mag. 3, 1 sa 1. Tim 4, 12; ne vrijedi Ad Eph. 20, 1 sa 1. Tim. 1, 4., već bi moralo biti Ad Eph. 14, 1 sa 1. Tim. 1, 5.; gotovo nikakove aluzije nema Ad. Polyc. 3, 1 sa 1. Tim 1, 3. 6. 7 i Ad Smyrn. 12, 2 sa 1. Tim. 1, 2 i 2. Tim. 1, 2, jer se slični pozdrav sv. Pavla nalazi i u njegovim drugim poslanicama (Rom. 1, 7; 1. Cor. 1, 3; 2. Cor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; Colos. 1, 3; 1. Thes. 1, 2; 2. Thes. 1, 2; a što se u navedenom mjestu u 1. i 2. Tim. nalazi još riječ »*ἔλεος*«, koja se nalazi i u sv. Ignacija, teško bi bilo štagod izvesti, jer se lagano mogao sv. mučenik povesti za ostalim Pavlovim poslanicama, a »*ἔλεος*« još pridodao. Bolje i ispravne navode daje Funk (op. c. p. 247.). Potpuno je kriv navod (str. 138.) poslanice Diognetu 4, 6 sa 1. Tim. 3, 16. već bi moralo glasiti 1. Tim. 3, 16 sa Diog. 11, 3. Zaista bi bilo uputno, da dr. Stefanović drugom zgodom dobro pregleda svoje citate, jer bi čovjek o ovakovom radu lagano mogao imati razne dvojbe. Kod dokazivanja autencije mogao se pisac pozvati i na Didahe 13, 1 sa 1. Tim 5, 17. 18.; 1, 4 sa Tit. 2, 12., na Pastora Hermu (Funk op. c. p. 252.)

Dr. Stefanović govori nadalje o povodu i cilju pastirskih poslanica. Dosta je površno i preopćenito označen povod prve poslanice Timoteju, kad pisac tvrdi (knj. XVI. sv. 1. str. 18.): „Apostol piše Timoteju, da ga kao mlada arhipastira uputi i nauči, kako da živi u domu božjem t. j. kako da upravlja njemu povjerenom crkvom.“ U crkvi Efeškoj ispunilo se Pavlovo proročanstvo, što ga je na svom rastanku prorekao pred Efeškim presbiterima, da će ubrzo nadoći krivi naučitelji. Trebalo je mlada učenika spremiti na borbu s njima i poučiti ga, kako će stado svoje sačuvati od krivih nauka. To je pravi povod prve poslanice Timoteju (cfr. R. Cornely, Hist. et. crit. introductio in u. t. libros sacros[2] Parisiis 1879. III. 571.).

Sad nastavlja pisac s tumačenjem pastirskih poslanica (knj. XVI. sv. 1. str. 19. sl. i drugi svesci gore navedeni) prevodeći

ih prema grčkom izdanju Tischendorf „Novum Testamentum graece.“ Editio academica vigesima. Lipsiae 1899.

4. Dr. Ruvarac, „О животу и раду проте Јефтимија Ивановића“ (XV. 6. 416—436; XVI. 1. 8—18; 2. 101—114). Potuživši se pisac na maleni odziv, što ga nalaze njegove biografije o odličnijim i zaslužnijim arhijerejima pravoslavnim, opisuje na široko i daleko život prote Ivanovića. Kad bi autor znao onaj golemi materijal, što ga sabrao, dobro prokuhati, lijepo urediti i izgladiti, onda bi zaista pisao lijepe biografije, koje bi rasvijetlile mnogu stranu historije, ali ovako donijeti samo porazbacana akta, tjera čitaoca od sebe.

5. „Унија Русина у северној Угарској и имунитет свештенства исте“ napisao Josip Fidler, preveo J. D. (XV. 5. 337. —345.; 6. 407.—415.; XVI. 1. 26—32). Jedno od najglavnijih vrela Fidlerovih jest: Basilovits, Brevis notitia fundationis Theodori Koriatovits et c. Cassoviae 1779. Služi se i sa Pray, Specimen Hierarchiae Hungaricae et. c. Poson. et Cassov. 1776.

6. „Тимачење недељних и празничних јеванђелија“ napisao Dr. D. Stefanović (XV. 6. 436.—440; XVI. 1. 3—7; 2. 95.—101. Spomenuvši pisac u uvodu (XV. 6. 436.—440) nemarnost srpskog naroda u polaženju crkvi i obazrevši se na nerazumljivost starog slovenskog jezika, koji će se morati malo po malo i u samoj liturgiji promijeniti u narodni srpski jezik, začeo je tumačiti nedjeljna i praznična evangjelja od prvoga dana Uskrsa.

7. „Српска православна црква св. Николе у Великој Канижи“ napisao Lazar Bogdanović (XVI. 2. 115.—122; 3. 190.—195. 4. 262.—270.; 5. 348.—357; 6. 424.—432) Istražujući pisac prošlost ove crkve zalazi u najmanje sitnice i iznosi sve, što je našao u arhivima zabilježeno. Radnja je zaista lijep doprinos za daljnje istraživanje istorije, a B. bi veoma dobro bio učinio, da je svoj materijal malo bolje obradio i sabrao u jednu cjelinu.

Nabrojivši pisac tri slučaja, kako su katolici branili grčko-istočnjacima slobodno ispovijedanje njihove vjere i vršenje vjerskih dužnosti, završuje oratorskim stilom na naredni način: „Sva tri ova slučaja potvrgjuju, kako su rimski sveštenici onog doba i ovde kao i po ostalim mestima Ugarske, Hrvatske i Slavonije zlotvorski, dušmanski, nehrišćanski postupali s našim kukavnim narodom i njegovim sveštenstvom . . .“ (str. 120. n.). A koja su ono tri slučaja? Prvi slučaj stoji u tom, što su franciškani 1775. sedam grkoistočnjaka Kanižkih ispovjedili i na stratište pratili. Grko-istočnom svešteniku bilo je to zabranjeno. U drugom slučaju tuži se 1773. lepavinskome manastiru nekolicina grčkih i srpskih trgovaca na iste franciškane, što su htjeli jeromonaha Eustatija, koji je nekog hrišćanina ispovijedio, u svom samostanu zatvoriti i što su tog hrišćanina pokopali bez krsta.

U trećem slučaju dočuo je sam autor po majci Janka Vučkovića, kako su jednom nekog kalugjera lepavinskog dovezli u Kanižu, da obavi potrebnu dužnost, zatrpana u košu slame iz straha pred ka-

tolicima i kako su ga zdrava doma odvezli.

Prva dva slučaja trebalo bi još malo kritičnom akribijom ispitati, a zadnji slučaj ne bi smio doći u ozbiljnu raspravu, jer ovako, kako je iznesen, izgleda nekako čudnovato i sjeća me na seoska pripovijedanja u raznim izdanjima.

Pisac je valjada pišući ovo zaboravio, kako su ono huškanjem i po naručbi vladike Sime Filipovića, koji je sjedio u Severinu kod Bjelovara, razbojnici pod vodstvom zloglasnog harambaše Tomaševića spalili i orobili istočnokatolički samostan Marču oko god. 1740. (cfr. apud Lopašić, Povijest i mjestopis Karlovca. Zagreb 1879. str. 164. n. 5. Gravamen graeci ritus unitorum in regno Croatiae et Slavoniae degentium contra Schismaticos. Acta comiss. a 1749. br. 3. u zem. arhivu). Dä pisac je zaboravio, kako je novodoseljeni patrijarka Črnović silom odpravio unijatskog vladiku iz Opova u Srijemu Ljubibratića (Lopašić op. c. 158.); kako su se lepavinski kalugjeri iz mržnje na katolike poturčili u Pakracu, kako je sjedinjeni biskup Zorčić prema Valvasoru (knj. VII. 482.) noćio u Marči na tornju povukav gore svake večeri ljestve i kako se ipak neki zlikovac od nesjedinjenih jednom popeo do njegova ležaja i opalio pušku na vladiku. (Lopašić op. cit. 156.)

Trebalo je dakle uz ono u Kaniži spomenuti i ovo, e bi bila historična slika potpuna.

*Dr. Šimrak.*

**Jahrbuch der Zeit- und Kultur-Geschichte 1909.** Dritter Jahrgang, herausgegeben von Dr. Franz Schnürer, Herder, Freiburg u. Wien, 1910. str. 439, cijena 9 K.

Već treću godinu izlazi taj godišnjak, koji nas pod stručnim vodstvom upućuje u crkveni i politički život, socijalna i gospodarska pitanja, u znanost, literaturu i umjetnost god. 1909. To je tako rekav kulturna povjest prošle godine. U ovo je godište uvršten posebni odsjek pod naslovom „Slawistik“ od dr. W. Vondráka (str. 273—284), u kojem referira o literaturi svojih slavenskih naroda; o Hrvatima i Srbima je govor na str. 283—284. U opće se ove godine dosta obazire u tom djelu na Slavene. Prednost je djela, što kratko i zbijeno, a opet svestrano referira.

**Dr. Theodor Deimel: Kirchengeschichtliche Apologie.** Sammlung kirchengeschichtlicher Kritiken, Texte und Quellen auf apologetischer Grundlage. Herder, Freiburg und Wien, 1910. str. XX—395, cijena K 5·28, vez. K 6.

Ovo je djelo u prvom redu odregjeno kao pomoćna knjiga u pouci za crkv. povjest na srednjim školama, ali će svakako vrlo dobro doći svakome, koga crkv.-historijska pitanja zanimaju. Knjiga je zbirka izjava katoličkih, a još mnogo više akatoličkih pisaca o najvažnijim crkv.-povjesnim dogagjajima i osobama u starom, srednjem i novom vijeku, te zgodnih tekstova i vrela, kojima se razjašnjuju pojedine tamne i teške točke u crkv. povjesti. Danas kolaju svijetom mnogi krivi sudovi o pojedinim osobama i dogagjajima u historiji Crkve, a to djelo pruža svakome prilike, da si stvori pravedan i objektivan sud o pojedinim točkama crkv. povjesti. Uz to valja istaknuti, da pisac ne prikriva nit ne poljepšava mane pojedinih osoba u crkvi kao i ne-

urednosti u dogagjajima crkvenim držeći se izjave Leona XIII., da se kršćanska istina ne treba bojati historije. Vrlo dobro stvarno kazalo povećaje vrijednost djela.

**Gerhard Rauschen.** Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. Drugo popr. i pov. izdanje. Herder, Freiburg 1910. Cijena K 5.76. Prvo izdanje ovoga djela od 1908. prevedeno je na talijanski (G. Bonaccorsi: L'eucaristia e la penitenza. Firenze 1909.) i francuski (M. Decker et E. Ricard: L' eucharistie et la Pénitence, Paris 1910. Lecoffre.). U tom djelu ispituje učeni katolički pisac najstarija vrela o najvažnijim dogmatskim pitanjima o sakramentu Euharistije i pokore, kao n. pr. stvarnu prisutnost Kristovu u Sakramentu Euharistije, transsubstancijaciju, ustanovljenje Sakramenta Euharistije po Kristu, u čem sastoji bitnost žrtve, o kanonu sv. mise, o epiklezi, o čestoj pričesti i o pripravama na sv. pričest. Isto tako o sakramentu pokore ispituje ovo pitanje: oprošćenje glavnih grijeha u Crkvi za prva tri vijeka, javna ispovijed, javne pokore, tajna ispovijed. — Ovo se djelo svojom solidnošću samo preporučuje.

**Dr. Joannes Doeller.** Compendium hermeneuticae biblicae. Drugo izdanje. Paderborn, Schöningh 1910. (str. VIII. i 168). Cijena K 4·60 — Bečki profesor biblijskih nauka priredio je ovo drugo izdanje svojega djela za školsku porabu. Nekoje paragrafe, veli, da je skroz preradio, dodao povjesnički pregled ove nauke i poučio čitatelja o najnovijoj prepirci de quaestione biblica, koju je iznio vrijedni naš O. Urban Talija u „Kat. listu" 1908. i u posebnom otisku. — Preporučujemo.

**L. Mechineau S. I.** L' historicité de trois premiers chapitres de la Genèse. Rome, Via del Seminario 120, 1910. str. 157, cijena 2 Lire. Ova je knjiga nastala iza odredbe bibl. komisije od 30. lipnja 1909. U prvom dijelu razvija M. historijskim redom nazore, koji su ili historičnost geneze nijekali ili stavljali u dvojbu. Tu je osobito zanimivo poglavlje četvrto (str. 23—66), u kojem M. razlaže nazore katol. egzegeta (Hummelauer, Lagrange, Zapletal, Zanecchia, Bonaccorsi, Minocchi, Lesêtre) s obzirom na historičnost geneze. U drugom dijelu donaša M. razloge, i to četiri, koji nas nukaju na to, da prihvatimo prva tri pogl. geneze kao historiju. Treći je dio odgovor na razne poteškoće, koje se iznašaju protiv historičnosti Gen. I—III. Da li je M. te poteškoće zaista riješio? Riješenje gdjekoje poteškoće po mom mnijenju nije auktoru uspjelo. U zadnjem četvrtom dijelu nalazimo tekst dekreta bibl. komisije od 30./6. 1909. sa kratkim tumačenjem. Ovaj je komentar odviše kratak, a da bi si čovjek u potankostima — osobito u nekim delikatnijim pitanjima — mogao stvoriti jasan sud o tom, što hoće bibl. komisija, i kako daleko čovjek može ići u interpretaciji Gen. I—III, a da ne dogje u konflikt sa odredbom bibl. komisije. Djelo je solidno ragjeno te nas dobro i svestrano upućuje u problem o historičnosti geneze.

**Fran Plevnjak: Prilozi za kulturnu povijest hrvatskog svećenstva.** Zagreb, 1910. str. 497, cijena K 6.

U ovom djelu pokazuje nam pisac, koliko i što su svećenici hrvatski učinili na prosvjetnom polju. Počinje sa poslanicom kardinala Haulika na svećenstvo o školi, zatim govori o hrv. prosvjeti i svećenstvu, tko je osnovao župske i gradske škole, sjemenišne škole, tko je osnovao prve gimnazije, o hrv. preporodu i svećenstvu, o apsolutizmu i njegovo doba, o školskom zakonu od 1874., o školskom zakonu od 31. listopada 1888. To je djelo kao bibliografijski leksikon hrv. svećenstva o njihovom životu i radu na prosvjetnom polju. Svakako si je stekao g. Plevnjak time lijepu zaslugu, što je pregled toga rada stopio u jednu knjigu, koja — prem je zbirka materijala — lijepo se i zgodno čita. Ti će „Prilozi" biti od velike koristi za onoga, koji će se jedanput odvažiti na to djelo, da napiše kulturnu povijest Hrvata ili kult. povjest hrv. svećenstva. Dakako da su pojedine biografije manjkave, a nekoje su sasma izostale, ali to nije krivnja pisca, nego krivnja prilikâ — morao je računati sa prostorom, a opet uz najbolju volju nije mogao doći do gdjekoje biografije. Po mom mnijenju držim; da bi sadržaju i načinu obradbe Plevnjakovoj knjizi bolje pristajao naslov „Gragja za kult. povijest hrv. svećenstva". Lijepi broj slika čini lektiru zanimivijom. — Preporučujemo.

**Augustinus Lehmkuhl S. I.** Theologia moralis. Jedanaesto izdanje. Herder, Freiburg 1910. 2 sveska. I. sv. str. XX. i 900. II. sv. str. XVI. i 950. Cijena K 24 vezano K 29·76.

Poznato je ovo solidno djelo učenoga Isusovca na daleko i široko. Ovo najnovije jedanaesto izdanje razlikuje se od prijašnjih deset znatno u mnogočem. Ne samo da je cijelo djelo preragjeno (ab integro revisa), popravljeno (refecta) i pomnožano (adaucta), napose traktat o ženidbi prema dekretu Ne temere, traktat o sv. pričesti, o misnoj plaći, posljednjoj pomasti prema novijim odredbama sv. Stolice, zatim mnoga socijalna i ekonomska pitanja n. pr. o ugovoru izmegju poslodavca i radnika, o privatnom monopolu, o društvima za osiguravanje itd.; — nego je auktor u ovom izdanju napustio onaj svoj način prikazivanja, da je najprije sabrao načela o jednom poglavlju, a onda vraćajući se na njih riješavao potanko razne dvojbe i pitanja, koja se izvode iz spomenutih načela. Sada pak čim je postavio koje načelo, odmah se je dao na tumačenje i aplikaciju, tako te mu je djelo većma jedinstveno i preglednije. No budući da poradi toga preudešenja gotovo nijedna stranica u najnovijem izdanju ne odgovara više stranicama prijašnjih izdanja, a tako ni brojevi postranični, za to je auktor na koncu druge sveske dodao poseban pregled, po kojem je lako naći broj novoga poretka, ako imadeš broj staroga poretka u prvih deset izdanja (Numerorum marginalium ordo novus collatus cum veteri ordine). — Preporučujemo svakomu ovo solidno djelo moralnoga bogoslovlja.

**P. Thomas Villanova Gerster O. C.** Katholische Sittenlehre I. Allgemeiner Teil. Brixen, Tyrolia 1910. (str. X. i 166). Cijena K 3. To je moralka u njem. jeziku napisana, koju je auktor kapucin Gerster kao profesor istoga

predmeta izdao za svoje slušatelje. Iskustvo, veli, da ga je naučilo, da je za djaka samo ona knjiga dobra, u kojoj se glavna načela izlažu kratko i jasno. Zato je baš on izdao ovo svoje djelo, premda znade, da imade mnogo boljih i učenijih djela od njegova.

6. Io. Reuter S. I. Neo-confessarius practice instructus. Drugo izdanje popravljeno i pomnožano priredio Aug. Lehmkuhl S. I. Herder, Freiburg 1910. Cijena K 4·80 uvezano K 5·76. I ovo je našim hrv. svećenicima dobro poznata knjiga, koja je uz knjižicu sv. Alfonza „Praxis confessarii“ jedina te vrsti i koja, akoprem napisana prije poldrug vijeka, po prilici kad i ona sv. Alfonza, ipak je i danas od neprocjenjive vrijednosti. Dakako trebalo je u novom izdanju Lehmkuhlovom, koje je prvi put ugledalo svijet 1905., štošta promijeniti, prema najnovijim znanstvenim rezultatima drugačije istumačiti, iz najnovijih dekreta sv. Stolice dodati itd. Ova knjiga Reuterova doživjela je u njemačkom prijevodu od I. Müllendorffa S. I. četvrto izdanje u Regensburgu kod Mainza 1898. „Der Beichtvater in der Verwaltung seines Amtes praktisch unterichtet. Vierte Auflage der Uebersetzung aus dem Lateinischen gänzlich umgearbeitet und den heutigen Verhältnissen angepasst“.

Djela Princa Maximilijana Saskoga, sveuč. profesora na bogoslovnom fakultetu u Freiburgu u Švicarskoj (cfr. Nyva IV. 117.—120. i V. 146.—149. g. 1910).

1. „Kurzer Ueberblick über die Marienverehrung in der griechischen Liturgie“. Vortrag von S. kgl. H. Prinz Max, Herzog von Sachsen, gehalten beim intern. Marianischen Congress in Freiburg. (Von 18. bis 21. August 1902. zu Freiburg in d. Sch. Internationaler Marianischer Congress. Congress - Bericht. 1903. Freiburg pag. 53.—66.) Pisac govori krasnim načinom o Marijinom kultu u grčkom obredu i tvrdi, da je on ovdje mnogo veći i bogatiji od kulta u obredu zapadnom. U grčkim crkvama na ikonostasu i na carskim vratima postavljene su slike Bogorodičine na počitanje svima, veliki Marijini praznici preneseni su s Istoka na Zapad. Prije praznika Uspenija traje duže vremena post, a nema bogosluženja, tajne, blagoslovine, u opće molitve ili pjesme crkovne, da ne bi spominjali Mariju veličajnim riječima. Pokazavši istoriju kulta završuje autor s pozivom na sve Zapadnjake, da nastoje upoznati što bolje grčki i druge istočne obrede. Budu li tako radili, ne će više sjedinjene istočnih obreda držati polukatolicima ili „katolicima druge klase“.

2. Praelectiones de liturgiis orientalibus habitae in universitate Friburgensi Helvetiae a Maximiliano, principe Saxoniae. T. I. continens 1. Introductionem generalem in omnes liturgias orientales, 2. Apparatum cultus nec non annum ecclesiasticum Graecorum et Slavorum. Friburgi Br. Herder 1908. VIII., 241 fol. M. 5.

U prvom dijelu, kao što sam naslov kaže, govori pisac općenito o svima orijentalnim liturgijama i dokazuje njihovu autentičnost i legalnost. Prijeporno pitanje o autorstvu liturgijâ sv. Ivana Zlatousta i Vasilija ostavlja naučenjak neriješenim. U drugom je dijelu

govor o grčko-slavenskoj liturgiji. Tu bi se imalo što šta, a katkada i dosta velike pogrješke, da poprave, ali uza sve to imade ovo djelo veliku svoju vrijednost, jer po prvi puta pruža zapadnjacima informaciju o širokom polju istočnih liturgija.

3. Ritus missae ecclesiarum orientalium S. Romanae ecclesiae unitarum. Collegit, latinitate donavit, edidit Maximilianus Princeps Regius Saxonum dux, presbyter et universitatis catholicae Friburgensis professor p. o. Ratisbonae, Romae. (Pustet).

U isto vrijeme s prije pomenutim velikim kursom istočnih liturgija izdavao je princ Maximilijan nekoliko prijevoda raznih istočnih liturgija. Do sada je u svemu izišlo pet knjižica.

I. Missa Syro-Maronitica, quam ex lingua syriaca in idioma latinum traduxit cum commentario praevio M. P. S. 1907. XVI. 64. 12° M. 1.

Sirsko-Maronitski obred imadu zapadni Sirci nazvani Maronite. Oni nastavaju libanonsko gorje, a živu i u sirskoj dolini. Narod je od uvijek katolički, a imade na čelu patrijarhu s titulom patrijarhe Antiohenskoga, koji stanuje takogjer na Libanonu. Liturgija je maronitska u glavnim crtama stara liturgija sirska, koja potječe od jerusalemske mise sv. Jakoba, a u ovaj općeniti poredak mise postavljaju Sirci prema dotičnim svecima posebne anafore ili kanone. Prije ih je bilo više, a danas ih imade samo oko 8. Narod govori danas arapski, a jezik je u crkvi stari sirski s obredom istočnim sirskim, koji je od vremena križarskih vojna dosta latiniziran.

Princ Maksimilian govori u kratkim crtama o crkvenoj istoriji, statistici, liturgiji Maronitskoj, a onda donosi prijevod njihove mise s rimskom anaforom.

II. Missa Syriaca-Antiochena, quam ex lingua Syriaca in idioma latinum traduxit cum commentario praevio M. P. S. 1908. XIV. 54. 12° M. 1.

Kršćanski stanovnici doljne Sirije i Mesopotamije, a donekle i Indije imadu čisti sirski obred, bili oni shizmatici monofiziti, nazvani Jakobovci, bili katolici. Ovaj je obred najbliže grčkom obredu i red je mise gotovo isti pridržan, samo što ne imaju vhoda.

III. Missa Chaldaica, quam ex lingua chaldaica in idioma latinum traduxit cum commentario praevio M. P. S. — 1907. XX, 67 12° M. 1.

Haldejci su istočni Sirci, što stanuju u Mesopotamiji, osobito u Turkestanu i na Malabarskoj obali u Indiji. Crkveni obred ponešto je različan kod onih u Mesopotamiji i Malabarskoj obali. Katolički Malabarci primili su rimsku liturgiju i preveli je na haldejski. Liturgija haldejska gragjena je potpuno samostalno i neovisno od drugih istočnih liturgija. Ona pripada rodu mesopotanskom. Osim svakidanjeg formulara liturgičnog imadu i dvije anafare: Teodora Mopseustenskoga i Nestorija.

U davnini bila je haldejska crkva slavna sa svojih mučenika pod perzijskim gospodstvom. U šestom vijeku primiše herezu Nestorijevu, a u šesnaestom prijegjoše neki na katolicizam. Njihov pa-

trijarh (katolički) nosi naslov patrijarhe babilonskoga.

IV. Missa armenica, quam ex lingua armenica in idioma latinum traduxit cum commentario praevio. M. P. S. — 1908. XXII., 58 12⁰ M. 1.

Armeni su primili grčku liturgiju izdanja bizantinskoga. Kad se megju njima ukorjenila monofizitska kriva nauka, stadoše iz mržnje prema Grcima da mijenjaju svoj obred i primili su u nj mnogo od rimske liturgije. Grčke su episkopske krune dali običnim svećenicima, a njihovi su biskupi uzeli zapadnu mitru.

V. Missa graeca, quam ex lingua graeca in idioma latinum traduxit cum commentario praevio M. P. S. — 1908. XXIX. 103 s.

*Dr. J. Šimrak.*

**J. Bocian**, De modificationibus in textu slavico liturgiae S. Joannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroductis. Roma 1908. str. 43 — in 8⁰

A. O. Hoinackij napao je u svom djelu „Западноруская перковная унија бь еја богослужении и обрјадах" Kijev 1871. na staroslavenske knjige Rusina grčkoga obreda i predbacuje im, da su uveli u njih utjecajem jezuita mnoge latinske stvari. Bocian odgovara na ovu objedu razloživši u prvom dijelu svoje rasprave općenito razloge promjenâ, a prikazavši u drugom historičko-genetičkim načinom jednu promjenu za drugom.

*Dr. Šimrak.*

**Dr. Juraj Cenkić**: Rastava crkve od države u Francuskoj. Zagreb. 1910. Hrv. katol. tiskovno društvo. Cijena K 3·—.

Dr. Cenkić napisao je opširnu studiju o rastavnom zakonu u Francuskoj i objelodanjivao pojedine dijelove u „Katol. Listu" lani i ove godine, a jedan dio te studije donosi i ova „Bogoslovska Smotra". Što je u lanjskom „Katol. Listu" bilo uz nekoje dodatke, izdao je auktor u posebnoj knjizi. Tu se u I. Glavi govori o genezi rastav. zakona, o daljnjim i bližim uzrocima i povodima toga zakona, u II. Glavi donosi auktor sam tekst zakona u hrv. prijevodu. U III. Glavi svojega djela donosi auktor juridički komentar toga zakona, razdijeljen u 5 poglavlja, a ova u glave, glave u odsječke, a odsječki u paragrafe. U IV., V. i VI. Glavi nalaze se naknadne novele k rastavnom zakonu, a u VII. Glavi govor je o juridično-kanonskom položaju Crkve katoličke u francuskoj nakon rastavnog zakona. U VIII. Glavi napokon donosi auktor originalni francuski tekst rastavnoga zakona. U samom djelu prikazano je današnje stanje Crkve katoličke u onoj *tužnoj zemlji*. Pisac se je dao na težak i nezahvalan posao, a teško je predvigjati, da li će ova specijalna studija biti komu više od koristi ili štete. Razotkrivaju se u njoj sve spletke slobodne zidarije i vidi se i to, da naši naprednjaci tražiše sebi ondje uzore u svojim navalama na Crkvu. Važno je što se tu rišu *patnje* Crkve katoličke i u današnje doba, a i sva golotinja moderne bezvjerske države.



# Pregled časopisâ.

**Hrvatska straža** za kršć. pro-prosvjetu. Senj, 1910. br. 5—6. Dr. A. Mahnić: Socijološki momenat u filozofiji. — Katinov: Herbert Spencer: Razvojna nauka i etika. — Dr. Matija Pacher: Racijonalističko modernističko shvaćanje razvoja dogme. — Z. D. Kniewald: Zlatni rez u prirodi i svršnost.

**Serafinski perivoj.** Sarajevo, 1910. br. 6. Dr. Jelinić: Hapsburgovci i Franjevci Bosne i Hercegovine. Dr. P. Grabić: Novi pogled na religijozne istine.

**Vrhbosna.** Katol. prosvjeti. Sarajevo, 1910, br. 10—14. A. Krespi: Moderno pitanje o Isusu. — Dr. I. Dujmušić: Katolištvo Crkve Kristove. — Dr. J. Marušić: Hoćemo li mrtvace ukopavati ili spaljivati?

**Čas.** Ljubljana, 1910. sv. 6., 7. in 8. donosi ove radnje, koje se dotiču bogoslovja: Franc Terseglav: „Kristusov problem — najvažnejši problem naše dobe“. Moderna bezbožna znanost trudi se oboriti Krista, prikazujući ga kao bajoslovnu osobu. Ali pravi Krist nije mitski, legendarni Krist, već Isus Krist, kako živi u katoličkoj Crkvi, on je Krist, Bog i čovjek, Krist, koji je jučer i danas i navijeke. — Od istoga auktora je članak: „Historični Jesus“, koji je članak nastavak prvo spomenutoga. — Dr. Aleš Ušeničnik: „Morala slobodne misli“, u kojem članku riše pisac apsurdnost morala, kakov propovijedaju pristalice slobodne misli.

**Časopis katolického duchovenstva.** Organ znamenitoga odbora kršćanske akademije u Pragu. Redaktori: Dr. F. Kryštufek, Dr. I. Tumpach i Dr. A. Podlaha. Prag 1910. Svez. 4. i 5.

U 4. i 5. svesku nalazimo 8 znamenitih rasprava, 4 se nastavljaju, i to: juridička rasprava Konstitucija „Sapienti consilio“ od Dr. Al. Soldata, dogmatsko-filozofijska „O slobodnoj volji čovječjoj“ od Dr. I. Novotni-a, historička „Češki kralj Juraj i kompaktata“ od Dr. V. Pavlika te patristička rasprava „Život sv. Cirila jeruzalemskoga i njegova nauka o utjelovljenoj Riječi“ od Dr. M. Mikulke.

U 4. svesku započeše dvije radnje: liturgička „Kartuzijanski obred“ od M. Jakubičke te referat „O prvoj diecezanskoj sinodi brnskoj“ od Dr. Rudolfa Zhaněla. U 5. svesku započela interesantna radnja „Benediktinci i početak zapadne kulture“ od Dr. Jos. Samsoura.

Reći ćemo dvije tri o raspravama, koje su u 4. i 5. svesku dovršene.

U članku „Papinski legati“ (svez. 1.—4.) podaje prelat Msgr. Dr. Fr. Kryštufek historički prijegled o instituciji papinskih legata. Najstarije tragove legatima nalazi na Nicejskom saboru god. 325. te u carigradskim apokrizijarima. Apokrizijare nalazi K. i na carskom dvoru Karlovića. Posebna vrst papinskih zastupnika jesu apostolski vikari, legati nati i legati missi. I slavenski apostol sv. Metodije je bio papinski legat, kako to K. dokazuje. Opširnije govori K. o ugarskom kralju kao apostolskom kralju i rogjenom legatu sv. Stolice, o sicilskoj monarkiji (Monarchia Sicula), o praškom nadbiskupu kao rogjenom legatu. Ocrtavši prava apostolskih legata u srednjem vijeku govori K. o nuncijaturama novoga vijeka te o borbi protiv tih nuncijatura (emska punktacija). Najvažnije je, što K. potanje nabraja sadanja prava papinskih legata (legata a latere, nuncija, internuncija, apostolskih vikara i prefekta te pravih papinih poslanika). Poželjno bi bilo, da je K. u historičkim dijelovima većma navodio vrela. Prava apostolskoga kralja ugarskoga izvodi K. kao stalno iz Silvestrove bule, dok danas historičari autenciju Silvestrove bule pobijaju a prava i povlastice apostolskoga kralja od drugoga izvode.

Zanimljiv je referat „O prvoj diecezanskoj sinodi brnskoj“ od Dr. R. Zhaněla. Brnska biskupija osnovana je god. 1777. i podvrgnuta je nadbiskupu olomučkome. Kroz 130 godina nije bilo u brnskoj biskupiji sinode, dok nije sadašnji biskup brnski Dr. Pavao grof Huyn, po broju deveti brnski biskup, sazvao prvu diecezansku sinodu svoje biskupije za dne 23.—27. kolovoza 1909. Dr. Z. opisuje tečaj sinode te izbraja najvažnije sinodalne konstitucije (de cultu ss. Cordis Jesu et B. M. Virginis, de assensu praestando declarationibus Summi Pontificis, et Congregationum Romanarum et episcopi, de materia Missae, de indulgentiis, de concionibus cathecheticis in urbibus habendis, de exercitiis et missionibus, de taxa synodali, de cohabitatione clericorum cum mulieribus, de clericorum testamento, de habitu clericali de musica sacra, de arte christiana etc).

Uz rasprave imade u 4. i 5. svesku različnih vjestica, koje mogu svećenika i teologa zanimati, kao n. pr. o sv. Eufraziji Polockoj, o stenografiji, koja je služila sv. Jeronimu itd. Lijepo je zastupana i literatura. *Dr. K. Dočkal.*

Нива (hrv. Njiva), bogoslovski časopis grko-katolika Malorusa „posvećen stvarima crkvenim i javnim“. Izlazi u Lavovu (Lwow-Lemberg Stauropigijski Institut), svakoga 1. i 15. u mjesecu, a uregjuje ga redakcijoni komite mlagjih bogoslova, što svršiše svoje nauke na stranim sveučilištima.

Ovaj časopis slavenskog nam i bratskog naroda rusinskoga, koji

stoji Hrvatima i po nevolji i po borbi, a i po neslogi u svakom pogledu najbliže, ulazi sada po prvi puta u našu „Smotru".

1. „Дисциплїна грецої церкви в сьвітлї полемики за часив Фотия" (Disciplina grčke crkve za vremena Fotijevih u svjetlu polemike br. 1. 5.—10.; 2. 38.—41.; 3. 72.—77.; 6. 169.—174.; 7. 197.—200.) napisao N. Budka. Dotaknimo se za sada samo prvih dvaju dijelova ove disertacije. U njima rabi Budka ponajviše ovu literaturu: I. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel. 3 Bände 1867.—1869; Will, Acta et scripta, quae de controversiis Ecclesiae Graecae et Latinae saec XI. composita exstant. Paris 1861.; Al. Ehrhard, Orientalische Kirchenfrage und Oesterreichs Beruf an ihrer Lösung. Wien u. Stuttgart 1900.; Iv. Marković, Cezarizam i bizantinstvo, Zagreb 1891. dva toma; Pichler A., Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident von den ersten Anfangen bis zur jüngsten Gegenwart. München I. 1864. II. 1865.; Joh. Jos. Ign. Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat. München 1861.; Pitra I. B. Card. Iuris eccl. Graecorum historia et monumenta. Romae 2 vol. 1864. i 1868.; Lebedev A. P. Očerki vnutrennej istorii vizantijsko-vostočnoj cerkvi v IX. X. i XI. vekach[2], Moskva 1902.; Pargoire R. P. I., L' église byzantine de 527. á 847 Paris 1905.; Prinz Max, Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage. Freiburg (Schweiz) 1907. N. Milaš, das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, übersetzt von Alex. Pasić. Zadar 1897.

Autor u prvom dijelu ispituje, koji su glavni razlozi raskola izmegju istočne i zapadne Crkve i sve ih svagja: 1. na kulturne, 2. na nacijonalno-teologičke i 3. na politično-crkovne razloge. Istok je išao za Grcima, a Zapad za Rimljanima. Obe nacije mrzile su se još kao pogani, a k tomu je došlo okrutno postupanje Rimljana s Grcima.

Karakter jednog i drugog naroda stajao je u najvećoj opreci: Grci, narod s velikom fantazijom, imali su naklonost do špekulacija, bez dijalektike i silogizama nije im bilo života. Grk se čvrsto ozidao zidom svoje kulture i svojih ideja i nije mu bilo drago prekoračivati tugje pragove. Zato vidimo u njega strogi konservatizam, koji je osugjivao svaku i najmanju novotariju, koja bi bila protiv prakse velikih svetih otaca prvih vijekova. Uza sve to vidimo u Grka i veliko čuvstvo slobode i slobodnog mišljenja: čarobnice, eksorcismi, inkvizicije, torture bile su nepoznate na Istoku. Ova sloboda dovela je do decentralizacije u crkvenim obredima i u jeziku crkvenom. Grčka nevjera graeca fides svima je znana. Izmegju svih ovih crta grčkoga karaktera najvažnije je njihovo poimanje državne vlasti. Ona ima biti prema njihovom mišljenju normom ne samo socijalnog života, već imade glavnu riječ i u religioznim stvarima. To je dovelo Grke do cezaropapizma.

Karakter Rimljanina bio je posve oprečan karakteru Grka. On je ozbiljniji, stroži (celibat), praktičniji, savjesniji.

Ova razlika na kulturnom polju izmegju obih naroda bila je u prvim trim vijekovima kršćanstva

posve zaboravljena. Crkva je bila samo jedna s kulturnim jezikom liturgičnim grčkim. Klement rimski, Irenej priznavani su velikim Ocima i na Istoku.

Dalje govori Butka o nacijonalno-teologičnom faktoru, koji je pripravio shizmu. Crkva i država bila je u Bizantu na usko privezana. Zato vidimo, da svi istočni narodi, koji hoće da bace sa sebe konstantinopolski jaram, odbacuju i vjeru njegovu. Tu je izvor svima jerezama. — Kao što se bizantijska crkva udaljivala od rimske, tako su se od nje udaljivale i istočne crkve i stvorile sebi osebnu nacijonalnu crkovnu provinciju s neovisnim potpuno patrijarhatima.

Glavni razlog raskolu imade se tražiti na politično-crkovnom polju. God. 381. dobi biskup carigradski na želju cara Teodozija (379—395.) prvenstvo počasti (*πρεσβεία τῆς τιμῆς*) odmah iza (*μετά*) biskupa rimskog. Trulski sabor pošao je dalje i izjavio 692., da carigradski patrijarha ima ista prava, koja i rimski (*τῶν ἴσων ἀπολαύειν πρεσβείων*) i od Ivana Posnika (582.—595.) stadoše se patrijarhe nazivati „*οἰκουμενικὸς πατριάρχης*". Utjecajem carskim bila je u velike ograničena vlast papina u disciplinarnim stvarima na Istoku, a kad je bio u Petrovoj crkvi g. 801. okrunjen Karlo Veliki rimskim carem, postigla je mržnja bizantijskog dvora prema Rimu najviši vrhunac. Od sada je nastojao bizantijski car, da prvom prilikom „oslobodi" patrijarhu carigradskoga vlasti papinske.

Spomenuvši sve ovo u prvom dijelu rasprave, govori B. dalje o disciplini grčke crkve prije i poslije Trulskog sabora 692. Prije sabora imadu na Istoku glavnu riječ u disciplini crkvenoj kanoni apostolski i zbirke Ivana Scholastika. Veoma je karakteristično, da ovaj posljednji nije primio u svoju zbirku ni jedne odredbe papine, dok su ustanove bizantijskih careva našle tamo potpunu vrijednost i vrijedile kao i drugi čisto crkveni kanoni. Trulski sabor 692., što je bio sazvan od cara kao nastavak šestoga općenitoga, postavio je kanonički temelj za borbu protiv Rima i za raskol. Premda bi mnogi htjeli da ga nazovu općenitim saborom, to mu ovo ime nikako ne pripada. Sabor je u svemu sastavio 102 kanona, od kojih su mnogi direktno upereni protiv Rima. Fotije i Cerularije ispunili su samo vanjsku formalnost u raskolu. Ona je bila već očita u Trulskom saboru.

2. Володимир Лиско, Киљка замиток до питани: Теољогія а унїверситет (Volodymyr Lysko, Kiljka zamitok do pitanja: Teoljagija a unjiversytet — Nekoliko opazaka k pitanju: Teologija i univerza) br. 2. 47—52; 3. 81—85.

God. 1906. poslala je omladina češkoga sveučilišta spomenicu akademskom senatu, u kojoj je dokazivala svojim profesorima, da teologija nije nikakova znanost i za to bi se morala maknuti i isključiti sa tla universitetskog. Poznato nam je, kake su se sve demonstracije i barbarluci poslije ove izjave dogodile na univerzama u Gracu, Beču i Insbruku.

Ista je borba pred nekoliko godinu buknula i u Njemačkoj, ali se nije rješavala na ovako brutalni način kao kod nas. To se

pitanje tamo raspravljalo u akademičkim diskusijama, kojima su prisuvstvovali poznati katolički i protestantski naučenjaci: Kraus, Schell, Harnack, Ehrhard, Schanz, Heiner, Schindler, Merkle i Troeltsch.

Iza toga pobija pisac prigovore protivnika, koji govore, da teologija nije znanost, jer je vezana raznim dogmama i odredbama crkvenima, jer nema nikakve slobode istraživanja. Prije nego li prelazi na same prigovore dobro primjećuje, da združenje raznih fakulteta u jedan universitetski organizam imade tu veliku korist, jer pruža bogoslovu, koji danas, sjutra mora da bude narodu sve i sva, zgodu da raširi svoju naobrazbu.

Kršćanski narod, koji traži svećenika široke naobrazbe i koji plaća tako visoki porez za škole, po božjem i naravnom pravu mora zahtijevati, da njegovi budući duševni pastiri ne budu maknuti sa središta duhovnoga života — sa univerze.

A možemo li zvati teologiju u pravom smislu znanošću, da li ona nosi na sebi sve esencijalne značajke njezine? Odgovor na ovo pitanje imade da riješi cijelu raspravu. Teologija je nauka kršćanska. U bibličkoj povjesti bavi se ona sa dogagjajima objave Božje, istražuje historiju naroda Israelskoga na temelju izvještaja sv. Pisma i uporegjuje ovu povjest sa istovremenim dogagjajima drugih naroda. O historiji crkvenoj, o hermeneutici, o patristici, arheologiji crkvenoj ne treba ni riječi trošiti, jer se nitko neće usuditi, da im oduzme značaj znanosti. Malo je drugačije pitanje s dogmatikom. Ona se u svom izragjenju u prvom redu i poglavito upire na autoritet Božji. Uza sve to pripada i njoj u pravom smislu riječ znanost.

Obično dobacuju protivnici teologije govoreći, da je ona vjera ili se barem temelji na vjeri. Vjera pak nema ništa zajedničkoga sa znanošću, jer je ona samo čuvstvo, a ne znanje.

No taki pojam vjere osnovan na subjektivizmu i agnosticizmu sasma je kriv. Vjera katolička je čvrsto i tvrdo uvjerenje razuma o istinama objavljene nauke uprto na svjedočanstvu Božjem. Kao što se povjesničar upire na autoritet Livija, Tacita i drugih historika, kao što on iz napisa iskopina babilonskih i piramida egipatskih vadi zaključke historičke, tako se i teolog u svojim izvagjanjima upire o svjedočanstvo Božje.

3. Хрещенье Г. Н. Ісуса Христа (br. IV. str. 103—110; V. 135—138). Krštenje G. N. Isusa Hrista (Mt. 3, 13—17; Lk. 3, 21—22; Iv. 1, 29 sl.; Mk. 1, 9—11.) napisao A. Redkevyč.

Ova mala radnjica napisana je veoma popularno i zlata vrijedna. Pisac odlučno pobija teoriju racijonalističkih bogoslova: Holzmana H. J. (Leben Jesu 105.); Weissa B, (Leben Jesu I. 299); Beyschlag-a I. 219; Harnacka, (Das Wesen des Christentum 88.), koji priznavaju objektivnost historičnu samog fakta krštenja, ali odlučno niječu objektivnu realnost dogagjaja poslije krštenja: objavljenje Boga Oca i Duha Svetoga, već hoće silom ovo sve svesti na duševno vigjenje i čitavi dogagjaj rastumačiti unutarnjom vizijom ili u duši Isusa Hrista, koji je istom

kod ovog dogagjaja dobio osvjedočenje, da je obećani Mesija, ili u duši sv. Ivana Krstitelja, koji je svoje vigjenje pripovijedao apostolima i oni ga po ovom pripovijedanju zabilježiše u evangjelima. Sva trojica evangjelista sinoptika opisuju takim načinom ovaj dogagjaj, te je nužno isključena svaka vizija duševna. Za nebesa govore, da su se otvorila (ἀνεώχϑησαν Mt. σχιζομένους Luka); za Duha svetoga, da je sišao (καταβῆναι) u slici goluba; za glas, da je došao i čuo se s neba ἐξ οὐρανοῦ. Ovo se sve ne može složiti s vizijom, već nužno traži realnu objektivnost samoga fakta.

Pisac dalje raščinja tekst kritičnom akribijom i dokazuje iz njega objavljenje Presv. Trojice, božanstvo i božansko sinovstvo Isusa Hrista, božanstvo Duha Svetoga.

*Dr. Šimrak.*

**Stimmen aus Maria-Laach sv. 5—6.** C. A. Kneller: Kritische Schwierigkeiten in der Apologetik. (Kritičke poteškoće u apologetici). Današnja lib. znanost priznaje katol. tumačenje bibl. tekstova, ali niječe, da su ti tekstovi pravi i da potječu od Krista. Sada nastaje pitanje, da li će kritičko istraživanje tih tekstova biti nužni i bitni sastavni dio apologetike. K. odgovara negativno i donaša zato svoje dokaze.

J. B. Linwyrzky: Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie, (Psihologija religije kao nova grana empirijske psihologije). Vidi Bogosl. Kroniku.

K. Kempf: Die Ratlosigkeit in der modernen Philosophie — pokazuje kako u mod. filozofiji — na temelju izjava njenih pristaša — u principijelnim pitanjima vlada nejasnoća i nejedinstvo.

St. von Dunin-Borckowski: Der Religionsunterricht an den Gymnasien. (Vjeronauk na gimnazijama).

**La civiltà cattolica.** Godište 61. 1910. Vol. I. sveska 1432.—1442. Osim prigodnih članaka kao n. pr. S. Carlo e la restaurazione cattolica (sv. Karlo Borrom. i obnova katolicizma) (sv. 1432), Opera del S. Padre Pio X. nel disastro Calabro-Siculo del 28. Dic. 1908. (Što je učinio sv. Otac papa Pijo X. prigodom nesreće u Kalabriji i Siciliji 28. pros. 1908) (sv. 1433), Il dott. Carlo Lueger (sv. 1435), Musica orante (glazba (ckrvena) koja moli) (sv. 1438), L' enciclica „Editae saepe" e l' agitazione dei protestanti in Germania (okružnica „Editae saepe" i agitacija protestanata u Njemačkoj) (sv. 1441) i i dr. nastavljaju se već u br. 1. ove „Bog. smotre" spomenute nekoje rasprave, kao n. pr. Le accuse contro il catechismo (Tužbe na katekizam) u sv. 1432. i 1435: zatim apolog. članak protiv teosofâ, koji krivo poimaju i tumače nauku dogmatičku o ekspiaciji (sv. 1432), o presv. Trojstvu i o Bogu (sv. 1434, 1435. 1437.), o molitvi (sv. 1439. i 1440) i o oproštenju grijeha (sv. 1442.); isto tako nastavlja se studija „Carlo Marx ed il maggior valore" o Marksovoj teoriji vrijednosti (sv. 1433.) Od novih radnja spominjemo La propaganda del modernismo in Italia (širenje modernističke nauke po Italiji) sv. 1432. i 143[illegible]. i dodatak ovoj raspravi u sv. 1434. Tra

fede e scienza (Razlika izmegju vjere i znanosti) sv. 1435. L'anno di vittoria di Constantino Magno sopra Massenzio (koje je godine pobijedio car Konstantin cara Maksencija) (sv. 1436.) historijska radnja u kojoj se na temelju najnovijih podataka zaključuje, da je to bila god 312. a ne 311., kako se je odsada držalo. Zanimive su ove radnje iz morala: Diffamazione e ingiuria (Ogovor i nepravda) sv. 1436., La protezione degli operai (Zaštita radništva) sv. 1437., Louis Blanc e il diritto al lavoro (Louis Blanc i pravo na rad) sv. 1440. La mezzadria in Italia (Davanje na polovicu u Italiji) veoma zanimiva ekonomsko-socijalna rasprava u sv. 1442. Vrijedne su spomena i ove povjesne radnje: La storia dello Pseudo-Zaccaria il Rétore ed il Papa Vigilio (Lažni Zaharija i papa Vigilij) sv. 1438. i Punti controversi nella questione del Papa Liberio (Prijeporne točke o papi Liberiju) u sv. 1442. Osim toga imade drugih radnja iz literature, arheologije, prirodnih nauka, arhitekture; osobitu pak vrijednost imadu kritike najnovijih djela, recenzije, bibliografija i razni dopisi o najznamenitijim dogogjajima u svijetu, u koliko stoje u savezu sa Crkvom i vjerom.

**Zeitschrift für katholische Theologie.** Innsbruck, 1910. 2. i 3. sv. Nastavlja se rasprava F. Maurera: Arbeitslohn und Honorar für sündhafte Handlungen.

J. Biedelack: Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände (Jeli štrajk dozvoljen?) B. pokazuje nazor moralista, koji uče da štrajk i tada nije nepravedan, ako n. pr. radnici traže dozvoljeno poboljšanje svog stanja, prem ovo nije nepravedno.

N. Paulus: Die Ablasslehre der Frühscholastik (Nauka o oprostu kod skolastikâ). P. pokazuje, što su učili o oprostu preteče velikih teologa skolastike: Aleksandra Haleškoga, Alberta Velikog, Tome Akvinskog, Bonaventure. Oni su općenito učili, da se kod oprosta opraštaju vremenite kazne za grijeh i to u prvom redu od crkv. organa naložene kazne kao pokora za grijeh.

U. Holzmeister: Enthalten die Verse 1 Cor. 1, 14. und 16 einen Widerspruch? (sadržavaju stihovi 1 Cor 1, 14 i 16 protuslovlje?). Usp. Bogosl. smotre br. 1. str. 34.

**Revue du Clergé Français.** Paris, 1910. do 1. srpnja. A. Boyssonie: Fixisme et transformisme. B. pobija fiksizam i dokazuje, da evolucijonizam, prem je hipoteza, harmonira sa mnogim konstatiranim činjenicama i sa napretkom znanosti. Zabacuje mehanički evolucijonizam, a zauzimlje se za dinamički, te pokazuje, kako se kod evolucijonizma pokazuje djelovanje božje impozantnijim, jedinstvenijim i snažnijim.

G. Gratieux: Le congres de Velehrad. Opisuje u kratko početak ideje za uniju te zadnji kongres na Velehradu.

P. Lanier: La bible et les origines du monde.

**Revue catholique des institutions et du droit.** Paris. V. Lecoffre. Rue Bonaparte 90. Urednik Henry Lucien-Brun. —

Kao što se naši pravnici kupe oko svog organa: Mjesečnika, koji izilazi svaki mjesec; tako francuski katolički pravnici snašaju svoje literarne produkte u gore rečenu smotru. Što je za pčele košnica, to je za francuske katoličke pravnike i publiciste ova revija, a što je za obične ljude med, to je za francuske katolike više naobrazbe ovaj organ. — Prije ove smotre izilazila je na francuskom jeziku mjesečna smotra pod naslovom: „Journal du droit canon et de la jurisprudence canonique. Ta se smotra bavila samo kanonskim pravom u strogom znamenovanju te riječi, a suragjivahu u njoj najodličniji francuski i talijanski kanonisti.

Pokojni Jagatić držao je jedini u Hrvatskoj tu veliku smotru, pa ju je u svojim referatima kao izvjestitelj raznih slučajeva obiljno upotrebljavao, kako u Sarajevu, tako u Zagrebu. Megjutim je ta smotra prestala izlaziti, a na njezino mjesto stupi god. 1892. gore naznačena revija. U Francuskoj naime opstoji udruženje katoličkih pravnika i publicista, koje si uze za zadaću, da sva moderna pitanja i probleme, u koliko se pojavljuju na francuskom tlu, traktira strogo juridičnom spremom, ali ipak tako, da se nikada s vida ne pušta katoličko stajalište, aktuelni položaj crkve katoličke, a i sadanji zakoni francuske republike. — Katolički francuski pravnici, kojima prednjače osobito profesori na raznim francuskim katoličkim juridičnim fakultetima, obično svake godine priregjuju svoje sastanke, u kojima onda traktiraju zadane teme. Ljetos će n. pr. biti 34. takav kongres (34e Congres des jurisconsultes catholiques); koji će traktirati obuku i državu (l'enseignement et l'etat). Te kongrese obično otvara koji francuski kardinal, a papa putem svog državnog tajnika šalje poseban blagoslov i posebno popratno pismo. Nije ni čudo, jer na tim kongresima raspravlja upravo elita francuskih pravnika o vrlo znamenitim i aktuelnim pitanjima. — Razumije se samo od sebe, da se svi referati ovakovih kongresa štampaju u Revue catholique des institutions et du droit. Prema tomu je ta revija organ kongresâ francuskih katoličkih pravnika i publicista.

Kako se kraj svih zakonskih normi i provedbenih naredbi; kraj svih i najbolje obragjenih rasprava u svakidanjem životu gomilaju slučajevi, na koje treba primijeniti ovu ili onu ustanovu, to opstoji uz redakcije ove revije posebni bureau za konzultiranje u svim crkveno-pravnim pitanjima.

Pretplatnici revije jedini imadu pravo pitati, pa dobivaju odgovor badava. — Ja sam n. pr. godine 1908. pitao u povodu konkretnog slučaja u sv. Ivanu Žabnu, da li su župljani, koji moraju davati težake u naravi, dužni obrađivati ne samo zemljišta, što no sačinjavaju župnu nadarbinu ili menzu, već i zemljišta kasnije učinjenih altarija? — Moj upit i odgovor štampan je u broju od lipnja 1908. pod naslovom: Les corvées en Croatie, pa obaseže punih 6 stranica. — Taj odgovor napisa jedan od najboljih kanonista belgijskih, benediktinac G. de Darten.

Revija dakako raspravlja lih francuske probleme; no za to je ipak od goleme koristi i nama drugima za slične dogagjaje. A opet imade tu i tamo stvari od opće-

nitog interesa. Da cijenjeni čitatelji po prilici vide, što raspravljaju francuski udruženi kat. pravnici, a po tom i revija, navest ću ovdje nešto iz programâ nekih njihovih kongresa, počevši od godine 1906. Godine 1906. raspravlja XXX. kongres, a i smotra, situaciju crkve katol. u nekonkordatskim zemljama (La situation de l'église dans les pays non concordaires). Kongres je taj držan 26. i 27. oktobra u Périgneuxu. XXXI. kongres držan u Angersu 28. i 29. oktobra raspravlja pitanje o sirotinji u crkvi i državi (Les pauvres dans l'église et dans l'état). — Ženidba i obitelj prema savremenom francuskom pravu (Le mariage et la famille dans le droit français contemporain) programom jest XXXII. kongresa držanog u Reimsu dne 28. i 29. listopada 1908. U godini 1909. raspravlja kongres u Montanbauu problemu porezu s obzirom na socijalne posljedice (Revolution sociale par impot). Od drugih znamenitijih radnja općenitog interesa, koje izilaze u Révue catholique, a ne bijahu raspravljane na kongresu, navodim samo nekoje: Zakon o rastavi crkve i države (La loi concernant la séparation des églises et de l'État, commentaire des articles); Socijalna djelatnost katoličkih misija (L' action sociale des missions catholiques); Revolucijonarni dekalog ili deklaracije čovjekovih prava (Le decalogue révolutionnaire ou la déclaration des droits de l' homme); Ženski izbornik (La femme électeur) Te su radnje štampane u god. 1906.

U 1907. god. izilazi zanimljiva rasprava o očinskoj vlasti (De la puissance paternelle). Iz god. 1908. mogu preporučiti radnje: Francuska revolucija (la Revolution francaise); Borba za slobodnu obuku (La lutte pour la liberté de l' enseignement), zatim radnje: Znanstveni naturalizam i raskršćanjivanje (Le naturalisme scientifique et la dechristianisation). U godini 1909. čitah ove lijepe rasprave: Dvije najnovije reforme iz prakse u pogledu postupanja s kažnjivom djecom (Deux réformes récentes apportées par la pratique au traitement de l' enfance coupable); Playeva metoda (Le Play et sa méthode).

Revija izlazi svaki mjesec, pa nije ni skupa, jer stoji samo 13 franaka i 50 cent. U političkom pogledu simpatizira smotra s monarkističnim ustrojenjem države, pa lomi koplje za monarkiju, što joj mnogi u Francuskoj zamjeraju. Od suradnika smotrinih navodim nekoje, kako ih navodi broj od svibnja 1910. Ti su de Lamarzelle, sénateur, professeur a' l' institut catholique de Paris. Lamarzelle je skoro vazda predsjednik kongresâ kat. fran. pravnika, pa je u Francuskoj ono, što je bio u nas † Brestijenski. Daljnji su suradnici: Advokati: Lucien Brun, sada već † Joseph Brun, Louis Théry, Jenouvrier, Lambert, Taudière, Nourisson, sve su sjajna upravo imena. Toliko za sada o toj smotri. U budućem broju naše bogoslovske smotre priopćit ću radnje od siječnja do konca lipnja 1910. god.

*Dr. Juraj Cenkić, župnik.*

**Voditelj v bogoslovnih vedah.** Maribor, 1910. br. 3. M. Štrakl: Cerkveno življenje v novem delu sedanje la-

vantinske škofije v letih 1828—1843. Dr. A Stegenšek: Iurklošterski kartuzijanski pisatelji. Dr. I. Tomažić: „Veto“ ali „exclusiva“ pri volitvi papeža (nastavak).

Izbor pape je lih crkvena stvar, stoga vladari nemaju nikakovog prava sudjelovati kod izbora pape, dosljedno nemaju ni pravo „veta“. A kad bi imali vladari takovo pravo moralo bi im biti priznano od najviše crkv. oblasti pape (a ne od kardinala), a to nije učinjeno kako pokazuje Tomažić tijekom historije od X. vijeka, pa do konstitucije Pije X. „Commissum nobis“, u kojoj stoji „id (sc. veto) si aliquoties accidit, apostolicae tamen Sedi probatum est nunquam“. F. Pengov: Posebne socialne dolžnosti duhovščine u našem času. Svećenik jest dužan baviti se socijalnim pitanjem (enciklike Leona XIII. o radn. pitanju). Ali ta je dužnost vrlo teška, jer je socijal. pitanje vrlo komplicirano, za nas novo, a opet svećenik nesmije biti samo za ove i one nego za sve. Prem je to teška dužnost ipak ju možemo vršiti. Pengov na koncu daje nekoliko savjeta zato. (Prema bogatom ne imati previše obzira, siromaha odlučno podupirati u pravednoj stvari; savremena propovijed i kateheza, moralni odgoj svih slojeva, jedinstvo megju sobom i poštivanje autoriteta.

**Echos d' Orient.** Taj časopis, koji je ove godine stupio u 13. godište, bavi se isključivo teologijom, kanonskim pravom, liturgijom, historijom, arheologijom i geografijom istočnih Crkvi. List izlazi svakih dva mjeseca u 4⁰ formatu sa 64 stranica štampanih u dvije kolone, te stoji na godinu za inozemstvo 8 franaka, a izlazi u Parisu VIII. rue Bayard 5. Redakcija toga časopisa je kod asumpcionista u Carigradu, a urednik mu je O. Louis Petit. Do sada su izašla tri broja. Da spomenem neke rasprave.

M. Jugie: Michel Glykas et Immaculée Conception. Jugie dokazuje kako Mihael Glykas, teolog iz 12. stolj., pripadnik bizant. Crkve uči jasno bezgriješno začeće bl. dj. Marije.

S. Vanderstuyf: Étude sur saint Luc le Stylite (879—979). Nastavak biografije Luke Stylita.

A. Catoire: Le sous-diaconat dans l' Église grecque. (O tom opširnije u budućem broju „Smotre“).

Jean Marie: La crise religieuse en Rumanie. Sada imade u Rumunjskoj zapravo dvije Crkve. Crkva „ortodoksna“ sa biskupom na čelu i Crkva „presbiterijanska sa grč. obredom“ na čelu sa metropolitom primasom Minoresco. Koja će postati državna Crkva? Danas se na to pitanje jošte ne da odgovoriti.

S. Pétridés: Les oeuvres de Jean Eugenikos. P. navagja djela Ivana Eugenikos-a, koji je igrao veliku ulogu u historiji religioznoj u XIV. i XV. vijeku. Njegova su djela do sada većinom neizdana.

M. Jugie: Saint André de Crète et L'Immaculée Conception.

E. Montmasson: Chronologie de la vie de saint Maxime le Confesseur.

Na koncu svake sveske je bogata bibliografija većim dijelom dakako s obzirom na istočnu Crkvu.